ابن رشد
والتنوير

المحـرران:
مــراد وهبــه   منى ابو سنه

تقديم:
بطرس غالى

دار الثقافة الجديدة

ابن رشد والتنوير

ابن رشـــد
والتنويـــر

المحـــرران :
مـــراد وهبـــه
منى ابو سنه

تقديم :
بطرس غالي

الطبعة الأولى
١٩٩٧

جمع تصويرى: سالي سعد

رقم الإيداع ٩٧/١٩٥١

الترقيم الدولى 977-221-074-6

الجاولى للطباعة
ت : ٢٥٠٥١٥٦

الفهرست

بطرس غالى
أمين عام الأمم المتحدة

يسعدنى تلبية دعوة الدكتور مرادوهبه للمشاركة -عن طريق هذه الخواطر- فى المؤتمر الدولى الذى ترعاه الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية عن موضوع «ابن رشد والتنوير».

ورغم أن انتسابى للفلسفة يعود إلي ولعى بها أكثر مما يعود إلي تمرسى عليها،فقد كنت دائما من المعجبين بالفلاسفة العرب الذين كانوا بمثابة جسور بين تراث اليونان ومقتضيات الفلسفة السياسية فى عصورهم. وكثيرا ما شغلنى التفكير، علي وجه الخصوص، فى أهمية «أهل المدينة الفاضلة» للفارابى، ليس فقط كتعليق علي «جمهورية أفلاطون»، ولكن أيضا باعتباره يمثل استكشافا لدور الفيلسوف والمفكر فى الحياة السياسية.

لقد حدا بى طلب الدكتور مراد وهبه إلي أن أعيد قراءة أعمال ابن رشد. وكان من الطبيعى، بالنسبة لى، ألا أتناول خلافه مع الغزالى فى «تهافت التهافت»، لكننى عدت إلى مؤلفه الذى تناول فيه بالتعليق «جمهورية أفلاطون». إن فى هذا الكتاب، فى رأيى، أهم ما خطه ابن رشد حول ضرورة تنظيم الدولة وفقا لمبادئ الفلسفة، أو العقل، بل وأيضا وفقا لمبادئ القانون الأخلاقى، أو ماسيعرف فيما بعد بالضرورات المطلقة. وفى واقع الأمر فإن هناك صفحات وصفحات من أعمال ابن رشد تخاطبنا جميعا، اليوم، حول أهمية الجماهير فى السياسة، وضرورة مواجهة مشاكلها وتحقيق سعادتها.

ويدافع ابن رشد بقوة أيضا عن النهوض بالمرأة وعن أهمية مشاركتها الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهذه أيضا أهداف الأمم المتحدة. فبرغم ما قد يثيره ذلك من اتهامى بالمغالطة المهنية، لابد أن أشير إلي ما أراه من تشابه بين هذه الأفكار والأعمال التى تضطلع بها الأمم المتحدة. فإن مؤتمر القمة العالمى للتنمية الاجتماعية، الذى عقد فى كوبنهاجن فى عام ١٩٩٥، والمؤتمر العالمى الرابع المعنى بالمرأة، الذى عُقد فى بكين فى عام ١٩٩٥وقبل ذلك مؤتمر السكان الذى عقد بالقاهرة فى عام ١٩٩٤، تبرز بشكل خاص مخاطر استبعاد المرأة وتهميشها، ويطالبان بالنهوض بالمرأة في جميع مجالات الحياة الاقتصادية كانت أو سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو غيرها.

أما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقى للسياسة، فلقد رأيت أن دور الأمين العام ينبغى أن يكون بمثابة الضمير، والصوت الأخلاقى الذى لا يمكن إسكاته، موجها انتباه العالم إلي مصير ضحايا الحروب ومخلفاتها، ومكافحا من أجل القضاء علي التمييز بكافة أشكاله، وعاملا علي بلوغ نزع السلاح العام والكامل، ومسترعياً اهتمام العالم بالصراعات المنسية أو الصراعات اليتيمة لهذا القرن.

تلك هى ضرورات أخلاقية، وهى أيضا ضرورات سياسية. ويقيني أنها لم تكن لتخفى على فيلسوفنا الكبير ابن رشد.

□□□

تصدير

قررت اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فى اجتماعها فى عام ١٩٩٣ في موسكو، أثناء انعقاد المؤتمر العالمى للفلسفة، تنظيم مؤتمرها الدولى الخامس فى عام ١٩٩٤ فى القاهرة تحت عنوان «ابن رشد والتنوير» (٥ - ٨ ديسمبر ١٩٩٤)، وأن يكون هذا المؤتمر هو المؤتمر الدولى الأول الخاص لأسباب ثلاثة:

أولا: لأنه يتناول شخصية تاريخية اسلامية وليس قضية عامة.

ثانيا: لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد كمنتدى دولى لاجراء حوار بين الغرب والثقافة الاسلامية.

ثالثا: لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمة للمؤتمر العالمى المزمع عقده فى القاهرة فى عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور ثمانمائة عام على وفاة ابن رشد.

وقد أرسلنا النشرة التالية إلى الفلاسفة المشاركين فى المؤتمر لبيان الغاية من عقده:

تتميز المرحلة الراهنة فى تطور العلاقات بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب بهيمنة عوامل التفكك. والعقل الناقد هو وسيلتنا إلى مجاوزة هذا التفكك من أجل تحقيق التكامل.

وتاريخ البشرية شاهد على تحقيق هذه الغاية. فالعقل الناقد هو أصل الفلسفة وبلغ أوجه فى القرن الثامن عشر المشهور بعصر التنوير. وإذا كان كانط يمثل التنوير فذلك بفضل نقده للعقل فى مؤلفاته الثلاثة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملى،

ونقد الحكم.

وجدير بالتنوية أن الفيلسوف الاسلامى ابن رشد قد أسهم مساهمة فعالة فى بزوغ التنوير. كانت فلسفته موضع جدل حاد بين علماء اللاهوت فى الجامعات الأوروبية. ومع ذلك فقد مُنع ابن رشد من تأدية نفس الدور فى المجتمعات العربية لأنه اضطهد وأحرقت مؤلفاته.

واليوم وفى نهاية القرن العشرين ثمة سؤالان:

إلى أى مدى يمكن أن يكون التنوير عاملا أساسيا فى مجاوزة الجمود والتفكك فى العالم العربى الاسلامى؟

وكيف يمكن لفلسفة ابن رشد أن تسهم فى غرس التنوير فى العالم العربى الاسلامى بحيث يكون أساسا لبناء جسر ثقافى بين الثقافات العربية الاسلامية والافرو آسيوية؟

للجواب عن هذين السؤالين لابد من بيان مدى الحاجة إلى التنوير ليس فقط بالنسبة إلى الثقافات العربية الاسلامية والأفرو آسيوية بل أيضا بالنسبة للعالم. والغاية من ذلك الكشف عن فاعلية التنوير فى احياء الحضارة العربية الاسلامية. ومن هذه الزاوية يمكن للثقافة العربية الاسلامية أن تدخل فى تأثير متبادل مع مسار الحضارة البشرية فى اطار روح القرن العشرين وفى اطار الفلسفة الرشدية.

لهذا نرى من الضرورى تحليل أعمال كل من ابن رشد وفلاسفة التنوير فى أوروبا وعلى الأخص كانط.

ولهذا نرى من الضرورى أيضا أن يقدم المشاركون الأوروبيون تحليلاتهم فى اطار فلاسفة التنوير ومعارضيهم فى القرن الثامن عشر، وكذلك فى اطار الداعين إلى التنوير ومعارضيهم فى القرن العشرين (مثل مدرسة فرنكفورت والأصولية المسيحية).

أما المشاركون العرب فنرى من اللازم أن يقدموا تحليلاتهم للداعين إلى التنوير ومعارضيهم فى القرن العشرين وعلى الأخص ممثلى الأصولية الاسلامية.

إن مثل هذه التحليلات من شأنها أن تسهم فى الكشف عن جذور التنوير

الأوروبى فى فلسفة ابن رشد. ومن شأنها كذلك أن تكشف عن مقاومة التنوير فى كل من الثقافة العربية والأوربية.

وتأسيسا على ذلك أرسلنا الدعوات إلى الفلاسفة من مختلف البلدان والذين يمثلون آراء متعارضة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن المؤتمر حقق الغاية من انعقاده . وللتدليل على ذلك نطرح بعض ما قيل من آراء. فبول كيرتس يقرر أن ابن رشد من الشخصيات المحورية فى نشأة التنوير والممهد لبزوغ المنهج العلمى. أما فربيكه فيقرر أن التساؤل عما اذا كان ابن رشد قد أسهم فى تشكيل العقل الأوربى أو فى عرقلته هو تساؤل نعجز عن الاجابة عليه بالايجاب أو بالسلب. ويعتقد أولفر ليمان أن اعتبار ابن رشد مفكراً متناغماً مع المبادئ الاساسية للتنوير ليس بالأمر الصعب. أما شتيفان فيلد فينقد المصطلح الذى سكه مراد وهبه وهو «مفارقة ابن رشد» ومفاده أن ابن رشد أدى دوراً واضحاً فى تطوير فلسفة التنوير الأوروبى فى حين أن الثقافة الاسلامية التى أنجبت ابن رشد هى نفسها التى أهملته وجحدته. ويرى ڤيلد أن استقبال أوروبا لابن رشد، فى القرنين التاسع عشر والعشرين، يدل على أن التساؤل عما «يمثله» ابن رشد يظل بلا جواب. ومثال آخر وأخير هو أن منى أبوسنه تقول بأن ابن رشد هو مؤسس الهرمنيوطيقا أما الفريد ايڤرى فيعترض علي اعادة تأويل الشخصيات التاريخية حتى تتناغم مع مصالح معاصرة.

ختاماً لا يسعنا سوى تقديم الشكر والتقدير إلى بول كيرتس مشاركنا فى تنظيم المؤتمر وهو مدير مركز البحث الحر وأستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ببافلو وإلى وزير الخارجية ووزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة وأمين عام جامعة الدول العربية ومعهد جوته بالقاهرة واليونسكو وصندق التنمية الثقافية لمعونتهم المالية الكريمة التى أسهمت فى تحقيق الغاية المنشودة من انعقاد المؤتمر.

المحرران

٥ ديسمبر ١٩٩٦

□□□

كلمات الافتتاح



عصمت عبد المجيد
الأمين العام لجامعة الدول العربية

السيدات والسادة

اسمحوا لى أن أوجه تحية تقدير وتوقير إلى الجمعية الأفرو آسيوية لعقدها أول مؤتمر دولى خاص عن «ابن رشد والتنوير». وتحية تقدير وعرفان إلي الأساتذة الذين جاءوا من مختلف دول العالم لاحياء فكر هذا الفيلسوف المسلم الكبير الذى لم يقف تأثيره عند حد العالم الاسلامى، بل امتد تأثيره إلى العالم الأوروبى. لقد تمكنت حركة العقل الأوروبى من خلال ابن رشد من أن تتطور وأن تأخذ شكلا في النقاش الفلسفى وفي النقاش العلمى.. ذلك أن ابن رشد كان عالما كبيرا رفع عاليا ميراث العقل والحكمة، وأسهم مساهمة فعالة فى بزوغ التنوير، وفي بناء الجسور بين الثقافات العربية والاسلامية والأوروبية وغيرها، وامتد تأثيره إلي عصرنا الحالى، لذا فان ما يكتب عنه الآن جد كثير، وعلي أشكال متنوعة من كتب ومقالات، وفى لغات عربية وأجنبية.

السيد الرئيس

يأتى انعقاد مؤتمركم هذا بهدف تحليل أعمال ابن رشد وفلاسفة التنوير في أوروبا واستكشاف شخصية ابن رشد والأصول العربية للثقافة الأوروبية، ودراسة هذه

الحقبة الهامة من القرن الثاني عشر والثالث عشر وكشف القاسم المشترك بين الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية.

ولا شك أن هذا المؤتمر يأتى تمهيدا للاحتفاء بابن رشد احتفاءً عالميا فى عام ١٩٩٨ بمناسبة مرور ثمانمائة عام علي وفاته، وأن جامعة الدول العربية التى تابعت باهتمام وتقدير كل ما كتب عن ابن رشد باعتباره فيلسوفا اسلاميا كبيرا له اسهاماته المتعددة فى بث روح التنوير، وبناء جسور المعرفة بين الثقافات المتعددة، أصدرت عام ١٩٧٨ كتابا بعنوان «مؤلفات ابن رشد» وهو عبارة عن ببلويوجرافية استوعبت هذه المؤلفات سواء أكانت مطبوعة أو مخطوطة مع اشارة إلي الدراسات التى دارت حول ابن رشد قديما وحديثا، وهى تأمل أن يتوصل مؤتمركم إلي تشكيل لجنة دولية تكون مهمتها نشر أعمال ابن رشد باللغتين العربية والانجليزية حتي يتسنى للباحثين العلماء من الغوص في فكر ابن رشد، ولتكون أبحاثهم نبراسا للأجيال الشابة يهتدون بها ونحن علي مشارف القرن الواحد والعشرين.

وختاما أتمني لحضراتكم كل أسباب التوفيق فيما تصبون إليه من اقتراحات وتوصيات.

□□□

كلمة

عمرو موسى
وزير الخارجية
مصر

السيدات والسادة

عندما دعيت للمشاركة في هذا المؤتمر وموضوعه بدور على التنوير ارتأيت أنه من الملائم أن أسهم ببعض الأفكار التى آمل أن تقدم رؤية جديدة لنموذج التنوير. وأنا بالطبع أتوقع نوعا من الدهشة المشروعة ازاء امكان وجود علاقة متبادلة -هذا اذا وُجدت- بين السياسة الخارجية والتنوير. وأنا أسرع في الاستجابة لهذه الدهشة بقولى إن ثمة خيطاً مشتركاً متيناً بين السياسة والقضية المطروحة للمناقشة فى الأيام القادمة.

ودعونى أطرح الملاحظات الآتية حتي تتضح الصورة. لقد كانت النظرة -حتي وقت قريب- إلي العلاقة بين السياسة الخارجية والتنمية يشوبها نوع من التوجس والانكار. أما اليوم فنحن جميعا على وعى باستحالة تناول السياسة الخارجية من غير أن نمسك بزمام الموقف الاقتصادى سواء كان محلياً أو اقليمياً أو دولياً.

وفي رأيى أن التنوير هو الضلع الثالث بالضرورة لاستكمال الضلعين الآخرين للمثلث وأعنى بهما السياسة الخارجية والاقتصاد العالمى. فالتنوير هو البعد الثقافى الذى يدخل في علاقة عضوية مع التنمية لأن كلا منهما يرتعب من الحرب ومن الفوضى الدولية باعتبارهما اضطرابات لاعقلانية تخلخل آليات الاقتصاد العالمى. وليس أفضل من عمانوئيل كانط الذى سيتردد اسمه وفلسفته أثناء مداولاتكم لأنه رائد التنوير بلا منازع، أقول ليس أفضل منه فى قوله بأن روح الاقتصاد ورفاهية الانسان لا يتعايشان مع الحرب.

إن التنوير يعطى أهمية بالغة للسلام والتناغم الدولى، ثم هو يدعو إلي حقوق الانسان وإلي الاعتماد المتبادل بين الوحدات المكونة للعائلة البشرية.

نحن، في ممارساتنا للدبلوماسية، نصنع ما يصنعه التنوير نكرس أنفسنا لتأسيس السلام وترسيخ حقوق الانسان واقرار مشروعية الاعتماد المتبادل بين الأمم.

ومن هذه الزاوية لم يكن في امكانى عدم المشاركة في مؤتمركم المنعقد الآن.

ولا يسعنى إلا أن أثنى علي بصيرتكم الثاقبة في اختيار العالم الثالث كنموذج رئيسى عند التنقيب عن العلاقة بينه وبين التنوير. ومصر ليست فقط من العالم الثالث وإنما هى أيضا تؤدى دوراً بناءً في صياغة كل ما يتصل بالشئون الدبلوماسية والاقتصادية والبيئية. ومؤتمركم يضيف بعداً جديداً إلي دور مصر فى العالم الثالث، وهو تنوير العقول حتى ينضبط ايقاع هذا الجزء من العالم في اتجاه مستقبل واعد.

السيد رئيس المؤتمر

السادة الضيوف الكبار

ليس فى امكان مؤتمركم أن ينعقد في غير هذا الزمان، ولا فى غير هذا المكان. فأنتم علي وعى تام بأن هذه المنطقة تموج بتيارات عاصفة مناقضة لروح التنوير. فالأصولية تنتشر انتشاراً صارخاً فى العديد من الدوائر في منطقتنا، وأعراض التعصب المقيت تفكك العقيدة السمحة والخيرة لأديان التوحيد التي يؤمن بها ملايين البشر فى الشرق الأوسط. والارهاب بديل الاقناع والحوار. والمفكرون المستنيرون مستهدفون من متطرفين خرجوا من عباءة أحكام تقويمية فاسدة وتأويلات تعسفية مشتقة من تراثنا المشرق.

إن التنوير في امكانه أن يكون مضاداً حيوياً فعالاً ضد هذه الفواحش لأن التطرف حركة معادية لتعددية التناغم الاجتماعى، وتحالف الأديان والمعتقدات.

ومن هذه الزاوية وحدها أزكى تزكية حارة اختياركم الصائب لقضية المؤتمر الرئيسية وتوقيت هذا الاختيار. وأعتقد أنكم ملزمون، أثناء حواراتكم، بتناول مفاهيم لها علاقة وثيقة بالسياسة الخارجية مثل السلام ونزع السلاح وحقوق الانسان.

السيدات والسادة

إن مشكلات اليوم هى من التعقيد بحيث نجد أنفسنا أمام حلول غير تقليدية ومعقدة.

ليس في امكانى التفكير فى منتدى غير هذا المنتدى الرفيع القادر علي إيجاد الحلول المنشودة. وأعتقد أن حكمتكم وبصيرتكم كفيلتان بالمساهمة في انقاذ منطقتنا من التهديدات الناجمة من التخلف والنزعات العرقية. وأعتقد كذلك أنكم -عن غير قصد- ستلقون مزيداً من الضوء علي مجالات متلامسة مع سياستنا الخارجية.

من هذا المنطلق أتمني لكم التوفيق فى مهمتكم.

كلمة

فاروق حسنى
وزير الثقافة
مصر

السيدات والسادة

أشعر بالسعادة لحضور هذا المؤتمر الدولى الخاص الذى تعقده الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية في القاهرة بالتعاون مع المجلس الأعلي للثقافة عن «ابن رشد والتنوير». ويرجع هذا الشعور بالسعادة إلى أن عنوان هذا المؤتمر يتفق مع استراتيجية وزارة الثقافة وأهدافها. فنحن نهتم اهتماماً بالغاً بنشر تراث ابن رشد. فقد أصدرنا منه، حتي الآن ومن خلال المجلس الأعلي للثقافة، تلخيصات كتب أرسطو فى المنطق، وكذلك كتاب «الكليات فى الطب» وكتاب «الآثار العلوية» و«تلخيص كتاب النفس». وفي العام الماضى أصدر المجلس الأعلي للثقافة كتاباً تذكارياً ضخما عن ابن رشد، وهو عبارة عن أبحاث كتبها أساتذة الفلسفة في مصر، وقد تبع صدور الكتاب ندوة حوله أكدت المعانى التنويرية التى يمتلكها ابن رشد في تراثنا. وقد صدرت أبحاث هذه الندوة فى كتاب عنوانه «حوار حول ابن رشد». وقد كان حرصنا علي التنوير هو الدافع وراء إصدارنا، من خلال الهيئة العامة للكتاب، سلسلة من الكتب بأسعار زهيدة دارت كلها حول تراث التنوير في مصر والعالم العربي والعالم الاسلامى والعالم الأوروبى. وكان شعارنا لهذه السلسلة «المواجهة»، ونعنى بها مواجهة آفات الارهاب والتطرف والتعصب. تلك الآفات التى نواجهها بالاستنارة وقيم العقل التى تواجه مخاطر الإظلام والتخلف، وهى المخاطر التى كانت وراء ما شهدناه عندما تعرض أديبنا العالمى العظيم «نجيب محفوظ» لمحاولة اغتياله، بسبب آرائه التنويرية في إبداعاته القصصية. ولعلى فى حاجة إلى أن أؤكد لحضراتكم أن هذه المواجهة تشغل الاهتمام الرئيسى لوزارة

الثقافة فى سعيها لتأكيد قيم الاستنارة والحرية والتقدم التى هى قيم الإبداع.

السيداتوالسادة

هذا هو همنا واهتمامنا الذى ليس بمعزل عن هموم الآخرين واهتماماتهم. فما أكثر الكتب الصادرة عن ابن رشد باللغات الأجنبية، وما أكثر الندوات والمؤتمرات التى تنعقد عن التنوير. وقد احتفلنا بمرور مائة عام علي التنوير فى مصر، واحتفلت أوربا بمرور مائتى عام علي بداية تنويرها.

في هذا المناخ الفكرى ينعقد هذا المؤتمر الذى يتميز عن غيره من المؤتمرات لأنه يؤلف بين «ابن رشد والتنوير» وينطلق من حقيقة أن هذا الفيلسوف الاسلامي العربى العظيم أسهم مساهمة فعالة فى بزوغ التنوير فى أوربا، وكانت فلسفته أصلا أساسيا من أصول التنوير الأوربى. ولا شك أن التركيز علي هذا الجانب دون غيره فى الاحتفال بابن رشد إنما يختزل مسيرة حضارية، كانت بدايتها من القرن الثاني عشر، القرن الذي واجه فيه ابن رشد أفكار الجمود والتعصب، وكتب من المؤلفات ما كان له، عند ترجمته إلى اللاتينية والعبرية فى أوروبا في القرن الثالث عشر، أكبر الأثر الذى أدي، في النهاية، إلي انتقال أوربا من عصر الظلام إلى عصر التنوير.

السيداتوالسادة

ويسعدنى في هذا الاطار، أن أعلن عليكم أنناقررنا عقد مؤتمر عالمى بالقاهرة في العاشر من ديسمبر من عام ١٩٩٨، بمناسبة مرور ثمانمائة عام علي وفاة ابن رشد. ونحن فى انتظار ما تقدمونه من اقتراحات وتوصيات للافادة منها في الاعداد لهذا المؤتمر العالمى.

وختاما تقبلوا منى تحية اكبار واجلال لاهتمامكم بابن رشد وبالتنوير. واسمحوا لى أن أتوجه بالتقدير للجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية علي إعداد هذا المؤتمر، والشكر لكل مَنْ أسهم بالكتابة والبحث. ومرحبا بضيوفنا في القاهرة. ونرجو لهم إقامة سعيدة وللجميع مؤتمراً ناجحاً.

□□□

كلمة

مراد وهبه
مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية

إنى أشرف بافتتاح أول مؤتمر دولي خاص عن «ابن رشد والتنوير» وهو فى الوقت نفسه يعد المؤتمر الخامس الذى تنظمه الجمعية الفلسفية الآفرو أسيوية.

واسمحوا لى باعتبارى مؤسس هذه الجمعية أن أتحدث عن مولدها. فميلادها مردود إلى بحث ألقيته فى المؤتمر الباكستانى الفلسفى السابع عشر الذى انعقد فى لاهور فى أكتوبر من عام ١٩٧٥ وكان عنوانه «الاصالة والتحديث فى العالم الثالث».

فكرته المحورية تدور على أن الفجوة الحضارية بين الدول المتقدمة والدول النامية مردودة إلى مرحلتين مرت بهما الدول المتقدمة وأعنى بهما: سلطان العقل والتزام العقل بتغيير الواقع لصالح رجل الشارع وبالتالى فإن ثمة سؤالاً لابد أن يثار: كيف يمكن تحقيق هاتين المرحلتين؟

وجوابى أن هذا التحقيق ليس ممكنا من غير المرور بالاصلاح الدينى والتنوير. الاصلاح الدينى يستند إلى البحث الحر للكتاب المقدس والتنوير المجاوز للاصلاح الدينى يعنى تحرير العقل ليس فقط من السلطات الدينية وإنما من كل سلطان ما عدا سلطان العقل. وهذا هو التحدى الذى يواجه الدول النامية.

وفى عام ١٩٧٧ ألقيت بحثا في مؤتمر للفلسفة الاسلامية فى سان فرنسسكو بعنوان «ابن رشد والتنوير» يمكن اختزاله فى القول بأن فلسفة ابن رشد. قد أسهمت في توليد التنوير في الغرب فى حين أنها فشلت فى هذا التوليد في الشرق.

وهنا لابد من اثارة سؤالين:

هل الدول النامية فى حاجة إلى تنوير؟

وإلى أى مدى يمكن أن تكون الروح الفلسفية لابن رشد قادرة على توليد التنوير فى الدول النامية؟

وأنا هنا أجيب عن هذين السؤالين فى اطار الجمعية الفلسفية الافرو اسيوية.

هذان السؤالان لهما مغزى فى هذه الأيام حيث تنتشر الأصوليات الدينية فى جميع أنحاء المعمورة. وقد شاركنى أعضاء الجمعية الفلسفية الأوفر آسيوية فى أهمية هذين السؤالين وفى أهمية أسئلة أخرى لها علاقة بهذين السؤالين فقررنا أن تكون هذه الأسئلة برمتها موضع حوار دولى.

فى هذا الاطار ينعقد هذا المؤتمر عن ابن رشد والتنوير.

ختاما اسمحوا لى أن أوجه تحية شكر ليس أعمق منها للأستاذ عمرو موسى وزير الخارجية وللدكتور عصمت عبد المجيد أمين عام جامعة الدول العربية وللفنان فاروق حسنى وزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة. فبفضل مساندة هذا المجلس استطعنا انجاز ما لا يمكن انجازه من غيره. كما أوجه تحية مماثلة إلى الأستاذة يوانا كوتشرادى سكرتير عام الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

كما أنى مدين إلى الدكتور هربرت هول مدير معهد جوته وإلى السيد تومسن ممثل المجلس البريطانى وجون ماكلو مدير الخدمات التعليمية بالمجلس البريطانى. فمن غير مساندتهم القوية ما كان لهذا المؤتمر أن ينعقد. كما إنى أخص بالتقدير والتوقير الأستاذ بول كيرتس الاستاذ بجامعة نيويورك ببافلو باعتباره شريكا أكاديميا فى تنظيم هذا المؤتمر.

فى النهاية أرحب بالزملاء الأساتذة المشاركين فى هذا المؤتمر بسبب حماسهم واسهاماتهم القيمة فى تعميق قضية المؤتمر.

□□□

يوانا كوتشرادى
سكرتير عام الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية

إنه لشرف لى بل غبطة أن أرحب بكم بالنيابة عن الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولى عن «ابن رشد والتنوير» الذى تنظمه الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية.

يأتى هذا المؤتمر ضمن سلسلة من المؤتمرات التى بدأ فى تنظيمها البروفيسور مراد وهبه مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية والبروفيسور منى أبو سنه السكرتير الاقليمي لافريقيا فى نهاية السبعينيات. هذه السلسلة من المؤتمرات تكشف عن استمرار فى المسيرة نحو غاية محددة هى الحاجة إلى بث روح التنوير فى المجتمعات الأفرو آسيوية، وهى حاجة أصبحت الآن كوكبية.

ومن أجل فهم أفضل لما يدور حولنا ونحن فى نهاية القرن العشرين، علينا أن نتساءل عن كيفية بزوغ العصر الوسيط من العالم القديم (الفلسفة والثقافة)، ذلك أننا اذا ألقينا نظرة على ما يحدث الآن على المستوى الكوكبى وفى ذهننا تاريخ الأفكار فاننا نصاب بالذهول لرؤية التماثل بين المناخ الثقافى فى فترة الانتقال من الفكر القديم إلى الفكر الاسكلائى وبين المناخ الثقافى الراهن.

ولكننى فى هذا الحديث الموجز لن أتعرض لهذا التساؤل، ولن أردد تحليلاتى التى ذكرتها فى مناسبات غير هذه المناسبة والتى تدور على التطور الثقافى فى هذا القرن الذى يكمن وراء المشكلات التى نواجهها الآن وإنما أكتفى بالتلميح عن واقعة واحدة وهى المفارقة التى نشاهدها فى السنوات الأخيرة، وهى فى رأيى، على علاقة مباشرة بقضية هذا المؤتمر، ولكننا لسنا على وعى بها.

هذه المفارقة هى التلازم القائم بين حقوق الانسان وما يسمى بالحريات الأساسية كمبادئ عامة مشتقة من وحدة الجنس البشرى وبين الهويات الثقافية العرقية التى تستند إلى التباينات الثقافية التى تعبر عن واقعة وليس عن نموذج-أى بين ما يسمى بـ«احترام جميع الثقافات» وبين تطور الهويات الثقافية كحق من حقوق الانسان.

وهذه المفارقة هى من الأسباب الثقافية الرئيسية إن لم تكن السبب الرئيسى لهذا النمو السريع للأصوليات الدينية والقوميات والتحيزات العنصرية والعرقية بما تنطوى عليه من «جذوة الكراهية» التى أشعلتها رياح الحرية على حد تعبير فدريكو مايور مدير عام اليونسكو فى إحدى مقالاته التى حررها بمناسبة اعلان «عام التسامح» وهو عام ١٩٩٥.

واذا لم نلتفت إلى هذه المفارقة ونحن نحارب هذه الأصوليات والقوميات فاننا نصاب بخيبة أمل تاركين لهذه الكوارث مزيدا من النمو.

أوجز فأقول: ما هو حادث هو على النحو الآتى: لقد فشلت سياسات التنمية في اشباع التوقعات المنوطة بها على المستوى الكوكبى. وسبب هذا الفشل مردود إلى أن مفهوم التنمية كان مقصوداً به التنمية الاقتصادية، ومن ثم أضيف «البُعد الثقافى» إلى هذا المفهوم فاكتسب مفهوم التنمية الثقافية أرضاً صلبة.

ومع ذلك فقد تباينت المفاهيم عن «التنمية الثقافية» بتباين البلدان. ففى البلدان الغربية فهمت هذه التنمية على أنها «توسيع مشاركة الجماهير في الثقافة»، وفي أنشطة تسمح للأفراد بامكان تطوير قدراتهم الكامنة، من حيث أنهم بشر، في المجالات الفنية والعلمية والفلسفية.. أما فى البلدان النامية وعلى الأخص البلدان الافريقية فقد فُهمت التنمية الثقافية على أنها القدرة على التعرف على ثقافتها، أى على رؤيتها الكونية وعلي مفهوم الانسان وعلى قيمها السائدة قبل عصر الاستعمار.

وقد دُعم هذا الفهم كوكبياً، وجاء مطلب «احترام الثقافات» فى الصدارة. لكننا لم نلتفت إلى أن هذا المطلب موجه إلى مجالين متباينين. فهو من جهة موجه إلى احترام البشر من حيث هم بشر بغض النظر عن ثقافتهم، وهو من جهة أخرى موجه إلى الثقافات نفسها، أى إلى كل الرؤى الكونية وإلى كل القيم.

أما شعوب البلدان التى «فى طريقها إلى الحداثة» والتى كانت قد اختارت «الحداثة» و«الاستغراب» فان بعض الجماعات، فى هذه البلدان، قد تصورت «التنمية الثقافية» على أنها احياء للثقافة وللرؤية الكونية للقيم السائدة بينها قبل أن تدخل في احتكاك مع الغرب.

ولهذا فنحن نلحظ، فى مثل هذه البلدان، ميلاً إلى تطليق الحداثة من «الاستغراب» ومن ثم إلى المواجهة والصراع بين مختلف الثقافات فى داخل البلد الواحد، وفى داخل المجتمع الواحد. وكان من شأن ذلك أن اندفع الناس إلى القتل بلا أى وازع، وإلى الارهاب الذى نشاهده فى بلدان كثيرة.

وهذه المحاولات المنظمة والمبرمجة، فى البلدان النامية، لاحياء رؤية كونية قديمة ومعايير قديمة تتم فى مناخ من «رياح الحرية»، الأمر الذى يفضى بهؤلاء الذين يحاولون تحقيق هذا الاحياء إلى استخدام رياح الحرية لنشر رؤاهم الكونية ومعاييرهم

لتدمير الحقوق الأساسية للانسان، وتتهم الحكومات التى تحاول الحد من مثل هذه الأفعال بخرق حقوق الانسان. وتقف الحكومات الديموقراطية أو التى تزعم أنها ديموقراطية، عاجزة أمام مواجهة هذا الاتهام، ثم تجد نفسها في مواجهة معضلة.

ويغيب عن بالنا أن فكرة حقوق الانسان من حيث هى حقوق عامة يستعان بها للدفاع امبريقياً عن معايير ليست عامة، معايير كانت مفيدة عندما استنبطت فى سالف الزمان، ولكنها الآن مدمرة لحقوق الانسان. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه يغيب عن بالنا أن أفكار التنوير تُستخدم لنشر معايير مانعة من التنوير. ثم إنه يغيب عن بالنا أن ما يسمح بهذا الاستخدام، على حد رؤيتى، هو الفهم السائد للحريات على أنها حقوق الفرد الأساسية.

وهذا الفهم للحريات يفضى بالحكومات الأوروبية إلى عدم القدرة على مواجهة الدعوات العنصرية والقومية المتنامية، والتى تفضى إلى قتل بشر ينتمون إلى ثقافات مغايرة. مثال ذلك: العمال المهاجرون. بل إن هذا الفهم يجعل الحكومات عاجزة عن منع الدعاية للعنصرية التى أسهمت فى نمو التمييز العرقى والعنصرى، والتى أشعلت جذوة هذا التمييز الذى نشاهده اليوم فى أوروبا.

ويغيب عن بالنا شئ ما أثناء الزحف الكوكبى للديمقراطية، هذه الديموقراطية التى تفترض مقدماً التنوير بالمعنى الكانطى وهو «هجرة» الانسان من اللارشد، واعمال عقله من غير معونة الآخرين».

ويغيب عن بالنا كذلك أن المواطنة هى أساس الديموقراطية، أى المساواة فى الحقوق السياسية للمواطنين المستنيرين من أجل تحقيق أفضل لمتطلبات حقوق الانسان الأساسية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فان الدعوة إلى احترام الثقافات والعرقيات المتباينة، فى بلد ما، تلازمها الدعوة إلى احترام المعايير المختلفة التى لا تتباين فيما بينها فقط بل أحياناً ما تكون متناقضة مع حقوق الانسان، وتتجه إلى تأسيس مجتمع طائفى جديد مؤسس على الاعتراف بالحقوق المتساوية للطوائف المتباينة فيما بينها بتباين معاييرها.

خلاصة القول أننا فى حاجة إلى تنوير جديد من أجل تناول هذه القضية ومثيلاتها التى لم يرد ذكرها فى هذا المقام.

وفى عصرنا هذا المتميز بشعار الديموقراطية نحن فى حاجة إلى التنوير لممارسة الديموقراطية. وقد رأينا نتائج الديمقراطية من غير تنوير. ومن أجل بث روح التنوير نحن فى حاجة إلى تربية فلسفية، تربية تدرب البشر على إعمال عقولهم وعلى ربط أفعالهم بمعرفة فلسفية أخلاقية فتساعدهم على أن يكونوا على وعى بهويتهم الانسانية قبل أن تكون لهم هوية أخرى، وعى لازم للحماية المستنيرة لحقوق البشر على المستويين القومى والكوكبي.



كلمة

مني أبو سنه
السكرتير الاقليمي لأفريقيا
بالجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية

السيد الرئيس

أرحب بحضراتكم فى المؤتمر الدولى الخاص الأول الذى تعقده الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية بتدعيم من وزارة الخارجية ووزارة الثقافة وجامعة الدول العربية والاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية والمجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية، وجامعة نيويورك ببافلو ومعهد جوته والمجلس البريطانى.

فى البداية أود أن اقدم إلى حضراتكم الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية منظمة هذا المؤتمر. إنها ليست جمعية محلية مصرية كما يتصور الكثيرون كما أنها لا تتبع أية هيئة محلية، ولكنها جمعية دولية وتتبع الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية وهو إحدى الهيئات التابعة لليونسكو.

وهذه الجمعية تأسست عام ١٩٧٨ عندما عقدت مؤتمرها الدولى الأول فى القاهرة عن «الفلسفة والحضارة»، ثم عقدت بعد ذلك ثلاثة مؤتمرات دولية. وهذا المؤتمر هو الخامس فى تاريخ الجمعية.

أما لماذا سميناه أول مؤتمر دولي خاص، فالاجابة هى أن الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية، والتى يشار إليها عادة وباختصار بلفظ AAPA، قد اعتادت أن تكون مؤتمراتها حول قضايا مثل «الفلسفة والحضارة» و«الفلسفة والثقافات» و«الثقافات والدين». ولكن هذه المرة نحن نعرض لفيلسوف عظيم في اطار قضية. هذا الفيلسوف

هو ابن رشد والقضية هى التنوير. وهذه القضية تأتى متسقة مع أهداف الجمعية حيث أن من أهدافها بث روح التنوير فى دول وشعوب أفريقيا وآسيا، ومن أهدافها أيضاً اجراء حوار بين فلاسفة افريقيا وآسيا وفلاسفة الغرب. وابن رشد حدث حوله مثل هذا الحوار. ومما يدعم أهمية هذه الشخصية، أى ابن رشد، أن العالم سيحتفل فى عام ١٩٩٨ بمرور ثمانمائة عام علي وفاته. وهذا المؤتمر يعد تمهيدا لهذا الاحتفال العالمى. كما أعلن سيادة وزير الثقافة فى كلمته الافتتاحية.

هذا عن موضوع المؤتمر. أما عن برنامج المؤتمر فان الأبحاث تنقسم أربعة أقسام. قسم يضم بحوثاً عن فلسفة ابن رشد، وقسم يضم بحوثاً في اطار ابن رشد وبحوثاً أخرى في مائدة مستديرة عن «ابن رشد اليوم»، وقسم ثالث يطرح قضايا عامة فى اطار التنوير مثل الأبحاث التى ستلقى في مائدة مستديرة بعنوان «الاصوليات الدينية» وأخرى بعنوان «العالم الثالث والتنوير». وقسم رابع يتناول مكانة التنوير في الغرب وفى العالم الاسلامى.

وبهذه المناسبة أود أن اعرف حضراتكم بالزملاء أعضاء المجلس الرئاسى للجمعية الفلسفية الافرو آسيوية وهم يوانا كوتشرادى نائب الرئيس لشئون آسيا، وهى أيضا سكرتير عام الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية (وهى من تركيا)، وأوديرا أوروكا نائب الرئيس لشئون افريقيا (وهو من كينيا) ورامشى سنج السكرتير الاقليمى لشئون آسيا (هو من الهند)، وغزاله عرفان أمينة الصندوق (هي من باكستان)، وأنا السكرتير الاقليمى لافريقيا. وعلي قمة هذا الفريق مراد وهبه مؤسس الجمعية ورئيسها منذ التأسيس عام ١٩٧٨.

وختاماً أرجو لضيوفنا الكرام اقامة طيبة وأرجو لهم ولحضراتكم الاستمتاع بالحوار الخصب علي مدى أربعة ايام.

□□□

الأبحاث



الحرية العقلية والعقلانية والتنوير

بول كيرتس

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة نيويورك (بافلو)

(١) فلسفة ابن رشد:

نحن نكرم مفكراً عظيماً وفيلسوفاً كان له تأثير عظيم على الحضارة العالمية. وقد جئنا إلى هنا من مختلف أنحاء المعمورة لنكرمه. وقد آن الأوان، ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين، أن نحسن تقديرنا لاسهاماته الهامة. وفي مقدورنا القول بأن ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) أو أفْرويس (كما ينطقونه باللاتينية) هو احدى الشخصيات الرئيسية التى أسهمت في تطوير التنوير فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل يمكن القول بأنه من المهدين للرؤية العلمية الحديثة.

ومن سوء الطالع أن ابن رشد نبيٌ لم يكرم فى زمانه. وها نحن اليوم، واليوم فقط، نقيّم اسهاماته تقييما تاماً. والرأى الشائع أن الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين (من القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر) قد أضافوا اضافات هائلة للتراث الفلسفى. فقد أدوا أهم دور فى الحفاظ على الفلسفة اليونانية القديمة، وعلى الأخص فلسفة أرسطو، وعلى نقلها إلى العالم بكل اجلال واكبار في وقت كانت فيه معرضة لخطر الضياع. وقد تمعن كل من الفارابى (٨٧٣ - ٩٥٠) وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) فى أعمال أرسطو، وشرحها. ولكن كان تأويلهما فى اطار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. أما ابن رشد فتميز تأويله لأرسطو برشاقة أدق. ولهذا لقب بـ«الفيلسوف». وكانت شروحه الدقيقة على أعمال أرسطو مصدراً خصباً للمحات ماكرة كانت موضع تقدير من الأجيال المتأخرة، وعلى الأخص فى أوربا.

لقد قدم لنا ابن رشد أرسطو على أنه فيلسوف طبيعي منشغل بتفسير الكون. وكان ينظر إلى «الفلسفة» أى الفلسفة اليونانية على أنها علم برهانى وليس مجرد نشاط تأملى، وأنها تعطينا معرفة موضوعية عن الواقع لأن نتائجها مؤسسة على ملاحظات تجريبية واستدلالات منطقية. وهكذا تطورت الفلسفة الطبيعية الأرسطية على يد ابن رشد إلى بحث علمى عقلانى منظم عن الكون. وكانت الرؤية الكونية لأرسطو ونظريته عن الطبيعة الانسانية على النقيض، في مسائل جوهرية عديدة، من الرؤية الكونية التى كانت مهيمنة، فى العصر الوسيط، على علم الكلام وعلم اللاهوت المسيحى واليهودى. فالعالم، عند أرسطو، ليس مخلوقا وإنما هو أزلى، وخلود النفس الفردية موضع

شك، والعقل المنفعل مستوعب فى العقل الفعال، والكمال في هذه الحياة ممكن. وفى عصر يهيمن عليه الايمان اعتبرت هذه الآراء من البدع إلى الحد الذى انتهت فيه أعمال ابن رشد إلى أن تكون موضع تحريم من معاصريه.

ولد ابن رشد وعاش فى قرطبة وسط ابداع فلسفى وثقافى مكثف. وكانت اسبانيا، فى ذلك الوقت، مجتمع تعددي تتعايش فيه ثلاثة أديان جنباً إلى جنب. وهو سليل أسرة من الفقهاء اللامعين. وقد كلفه الخليفة يعقوب يوسف بشرح أعمال أرسطو. وكان عمره وقتذاك اثنين وأربعين عاماً.

وكانت شروحه منها الصغير والوسيط والكبير. وفى نهاية حياته تغير الموقف تجاه أعماله إذ صدر مرسوم بتحريم مؤلفاته فأحرقت وأهين من الغوغاء[1]. وقد استمر التحريم فترة وجيزة وبعدها أصبح مقرباً من الخليفة قبيل وفاته. وقد مات وعمره اثنان وسبعون عاماً.

إن تحريم ابن رشد ليس نسيج وحده في تاريخ الفلسفة وليس قاسياً بالمقارنة. فسقراط، على سبيل المثال، حكم عليه بالاعدام من أقرانه الأثينيين، وكان شهيد العقل. وطرد سبنوزا من المجمع الدينى، ونفاه يهود أمستردام مدى الحياة وذلك بسبب آرائه الليبرالية. وأحرق جيوردانو برونو بسبب دعوته إلى كسمولوجيا علمية تقليدية. وحوكم جليليو محاكمة دينية، وأجبر على تكفير نظرية كوبرنيكوس.

ومن المؤلم أن يذبل تأثير ابن رشد فى العالم الاسلامى فى حين كان له تأثير عميق بين العلماء اليهود وعلى الأخص اللاتين فيما بين ١٢٠٠ و ١٦٥٠. ومن هذه الزاوية أسهم ابن رشد فى تخمير الثورة الفلسفية والعلمية في أوروبا. ومن أسباب ذلك ترجمة مؤلفات أرسطو من العربية والعبرية إلى اللاتينية، وعلى الأخص شروح ابن رشد. وكل هذه المؤلفات كانت تتسم بنوع من الاتساق المنطقى المستقل، ولا تفهم إلا بالممارسة الدقيقة للتحليل المنطقى. وقد كانت الأزمة، التى نشأت بسبب اعادة اكتشاف أرسطو، نوعاً من التحدى لقضايا أساسية عديدة في اللاهوت المسيحى. ومن ثم أحرقت مؤلفات ابن رشد فى جامعة باريس فى عامى ١٢١٠، ١٢١٥ وأعيد تدريسها في عام ١٢٣١ بشرط تصحيح الأخطاء. وقد أثار كل من أرسطو وابن رشد اللاهوتيين، من أمثال البرت الأكبر وتوما الأكوينى، لكى يحاولوا التوفيق بين متطلبات الايمان ومعايير العقل. وقدأثرت الرشدية في نشأة العلم الحديث فى الجامعات الايطالية وعلى الأخص فى بادوا وبولونيا. فنشأت فى جامعة بادوا كلية للطب تناولت أرسطو بجدية. وفي هذا الاطار كان ظهور جليليو. وعلى الرغم من أن فزياء جليليو- نيوتن قد أزاحت كسمولوجيا أرسطو إلا أن مناهج العلم كانت كامنة فى فلسفة أرسطو الطبيعية.

ومن المآسى الثقافية العظمى أن فلسفة ابن رشد لم يكن لها أى تأثير على علماء العالم الاسلامى. ولو كان لها تأثير لكان قد أفضى إلى ظهور عصر نهضة اسلامية وعصر تنوير، بل كان قد أفضى إلى انفجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث فى أوربا وأمريكا[2].

ومما لا شك فيه أن ابن رشد كان خطراً على الايمان الدينى وكان فى صراع مع هذه المشكلة. ففى كتابه «تهافت التهافت» حاول ابن رشد مواجهة انتقادات الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١) وهو من علماء الكلام المسلمين. انتقد العقلانية الفلسفية، ودافع عن الروحانية باعتبارها المصدر الأول للحقيقه. وحاول ابن رشد في كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» مواجهة الغزالى وذلك بالتوفيق بين المجالين. وقد دلل على وحدة الحقيقة مع تعدد أساليب الوصول إليها[٣]. الخطابة مجالها الجمهور، والجدل مهمته الدفاع عن الوحى والقرآن، والبرهان مهمته الاستدلال العقلى للنتائج من مقدمات يقينية. والفلسفة، بالمعنى الثالث، هى التى تمدنا بالحقائق العلمية الخاصة بالعالم و«الحقيقة المزدوجة» لم تكن من نظريات ابن رشد كما ارتأى الرشديون. إنه قد تصور أن كلا من الفلسفة والايمان له دور يؤديه. ولكن ماذا يحدث عندما نواجه تناقضا بين البرهان الفلسفى والوحى؟

جواب ابن رشد هو استخدام التأويل المجازى للنص الدينى واستبعاد المعنى الحرفى. وفى كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يكرر القول بأنه يؤمن بالقرآن، ويحاول البحث عن مصادر دينية اضافية للدفاع عن العلم العقلى.

لم يكن ابن رشد ثورياً، ولم ينقد القرآن. وكل ما كان ينشده هو الدفاع عن أهمية الفلسفة العقلية والبحث العلمى.. وكان يرغب في قصر هذا البحث على الفلاسفة دون الجمهور. ولم يكن ثمة مطلب للحريات الديمقراطية، فهذا المطلب لم يرد إلا متأخراً فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كاحدي ثمرات التنوير. أما ما تسفر عنه قراءة ابن رشد فهي اقتناعه بأن الانسان حيوان عاقل وبأن الدفاع عن حرية البحث العلمى أمر مطلوب. إن هذا الدفاع عن الموضوعية العقلية والبحث الحر هو الذى له دلالة حاسمة لأنه يضع قيماً محورية كأساس لأى بحث علمى وفلسفى عن الحقيقة. وهذا المبدأ هو الذى كان موضع نظر ودفاع أثناء عصر التنوير.

(٢) ما التنوير؟

لقد استعان مؤرخو الثقافة بلفظ التنوير للدلالة على التيارات الثقافية التى بزغت في القرنين السابع عشر والثامن عشر فى الثقافة الأوربية الغربية. وهذا اللفظ مردود إلى رينيه ديكارت الذى يلقب بأبى الفلسفة الحديثة. بيد أن جذوره مردودة إلى آراء الرشديين اللاتين.

وثمة فلاسفة عديدون قد أدرجوا فى قائمة التنوير مثل بيكون وهوبز ولوك وهيوم فى بريطانيا: و«الفلاسفة» ڤولتير وديدرو وكوندرسيه ودولباخ والموسوعيون فى فرنسا ؛ وكانط وجوته فى ألمانيا ؛ وجفرسون وماديسون وفرنكلين وآخرون من بين المؤسسين للجمهورية الأمريكية.

وكان كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) من القيادات الداعية إلى التنوير ؛ وهو فى الأغلب يعد أعظم فيلسوف فى ألمانيا. فقد حاول، في فلسفته النقدية، الدفاع عن الموضوعية العلمية العقلية ضد المدرسة الشكية المتطرفة. وهو يعرّف «التنوير» فى مقالته «ما التنوير؟» على النحو الآتى:

«التنوير هو تحرر الانسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين ؛ كن جريئاً في إعمال عقلك» - هذا هو شعار التنوير... لأن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية.. إنها الحرية في الاستخدام العام للعقل في كل مسألة».

وقد ذاع صيت كانط فى العالم برمته. وكان موضع تشجيع من قبل فردريك العظيم، ملك بروسيا، حامى حمى التنوير. وبعد موته خلفه ابنه فردريك وليم الثانى فأصدر مرسوما فى عام ١٧٨٨ حرمّ فيه كانط من الكتابة عن الديانة المسيحية. ووافق كانط على أن يكون صامتا فى هذه الأمور على الأقل حتى عام ١٧٩٧ عندما مات فردريك وليم الثانى. وفى هذا العام تحكم التنوير فى المجتمع الثقافى الغربى بحيث لم يعد فى الامكان كبت حرية الفكر والضمير.

والتنوير، فى هذا العصر، له تأثير عظيم على الحضارة العالمية. وعادة ما يرادف الحداثة، إذ يقال عن التنوير إنه يعبر عن ماهية الرؤية الفلسفية والعلمية الحديثة. ماذا ينتج عن ذلك؟ أولاً وقبل كل شئ البحث الصريح عن منهج موضوعى للبحث. وهنا تأتى أهمية ديكارت لأنه يفصّل القول، فى سيرة حياته، في منهج الشك بلا حدود، أى التساؤل عن معتقداته، واعادة تأسيسها على أسس عقلية صارمة. وقد ارتأى أن الرياضيات هى أفضل نموذج لهذا المنهج لأنها تؤسس نظرياتها على أفكار واضحة ومتميزة ويقينية وتجرى عليها استدلالات استنباطية. وشرع كل من بيكون ولوك وهيوم فى تصميم برنامج مماثل على الرغم من أنهم كتجريبيين قد ركزوا على الملاحظات وشواهد الحواس. وفى العصر الحديث اختلف الفلاسفة حول ما اذا كان العقل أو التجربة هو أساس المعرفة الانسانية. أما فى عصر كانط فقد كان الاتفاق على أن العقل والتجربة معياران ضروريان لبيان صدق متطلبات المعرفة ويضاف إليهما المعيار البرجماتى للتحقق التجريبى.

وانشغل فلاسفة التنوير بالعلم الجديد الذى بزغ فى الأفق الثقافى ووصل إلى قمته فى أعمال جليليو وكبلر ونيوتن فى علم الفلك وعلم الفيزياء. وقد كان نجاح العلوم الطبيعية مردود إلى استخدام المنهج الاستنباطى الفرضى في تقييم النظريات. وافترق العلم الحديث عن مفهوم أرسطو للطبيعة فى مسائل هامة:

أ- استعان العلم الحديث بالرياضيات فى فهم الطبيعة (ب) استعان بالملاحظة وبالتجربة أيضا لاختبار الفروض (حـ) رفض العلل الغائية برمتها، واستعان بالعلل الآلية والمادية والفاعلة لكى يكتشف الطبيعة.

وبدلا من المادة والصورة على نحو ما ارتأى أرسطو افترض العلم الحديث الأبنية المادية الذرية. ومن سوء الطالع أن كثيرا من مفكرى العصر الوسيط، فى ذلك الوقت، قد اتخذوا من أرسطو السلطة العليا فى مجال المعرفة العلمية، وبالتالى رفضوا لأول وهلة نظرية مركزية الشمس وقوانين المادة بدعوى أن أرسطو قد تبنى آراء متناقضة. بيد أن اعتبار أرسطو سلطة يعد خرقاً لروح أرسطو، إذ أن غاية أرسطو تأسيس المعرفة على الملاحظة الامبريقية والاستدلال العقلى.

وبيت القصيد فى الفلسفة الحديثة والتنوير يكمن في الرأى القائل بأن ثمة مناهج موضوعية

للبحث، وأن هذه المناهج تتجاوز العلوم الطبيعية إلى البيولوجيا والسيكلوجيا والعلوم الاجتماعية. وقد امتد البحث العلمى إلى هذه المجالات فى القرن التاسع عشر، وعلى الأخص مع بزوغ نظرية التطور لداورن، وفى القرنين التاسع عشر والعشرين مع ظهور العلوم الاجتماعية والسلوكية. وهكذا لم ينحصر العلم في فهم الطبيعة فقط بل امتد إلى فهم السلوك الانسانى. بل إن الموافقين على التنوير قد اعتقدوا أيضا بأنه يمكن الاستعانة بالعقل فى تناول القيم الخلقية وحل المشكلات الاجتماعية بتطبيق مناهج العلم والعقل.

والرأى الشائع أن تقدم العلم له فوائد ايجابية للحياة الانسانية. ومنذ عصر التنوير والتطور السريع للصناعة والتكنولوجيا قد أحدث تغييرا فى جميع أنحاء المعمورة، وتحسيناً لحياة البشر، أو على الأقل لمجتمعات الرفاهية. بل إن التنوير قد أفضى إلى ثورات ديموقراطية فى هذا العصر ؛ فالديموقراطية البرلمانية والحكومات الديموقراطية تحل محل الديكتاتوريات في العالم.

والمبدأ الأساسى للديموقراطية الحديثة هو الحرية العقلية. ومعنى ذلك أنه ليس من حق أحد أن يمنع البحث العلمى أو يكبت حق المعرفة، وحرية استخدامه[٨]. وفلاسفة الديموقراطية، من أمثال جون ستيوارت مل وجون ديوى وكارل بوبر، هم الذين دعوا إلى الحرية الثقافية وما تلازمها من حريات مدنية بما فى ذلك حرية التعبير والصحافة والجمعيات التطوعية[٩].

وثمه اعتبارات ابستمولوجية ذات دلالة، مثل الاقرار بأن الحقيقة هى نتاج عملية البحث، وأنها تستند إلى البحث المتواصل فى مجتمع الباحثين. وهذه مسألة هامة فى العلوم سواء الفزياء أو البيولوجيا، والطب أو الجيولوجيا، والتاريخ أو الاقتصاد، ذلك أن مصداقية النظريات العلمية هى من شأن المنطق.

ثم إن على الانسان أن يكون مفتوح العقل ومستعد لمراجعة نظرياته فى ضوء النقد. كما أنه ينبغى النظر إلى المبادئ على أنها فروض، أى أنها ليست مطلقه أو قوانين نهائية للطبيعة، ولكنها مؤقتة قابلة لاختبارها بما تفضى إليه من نتائج تجريبية. ولذلك فإن الفروض في حاجة دائمة إلى اعادة صياغتها فى ضوء المكتشفات التجريبية والنظريات الجديدة التى تفسرها. ومن العبث عدم التشكك فى الحقائق المطلقة أو المبادئ الأزلية. فالتشكك عنصر هام فى البحث العلمى. ومبدأ امكان الخطأ، فى رأى تشارلس بيرس فيلسوف أمريكا الرائد، يؤدى دوراً أساسياً. فقد دعا پيرس إلى عدم تكبيل العقل أو البحث بدعوى أن هذا أو ذاك قد انتهى إلى صياغة نهائية أو قد تجاوز مرحلة الشك أو المراجعة[١٠]. فتاريخ الفكر العلمى الحديث، ابتداء من نيوتن إلى أينشتين وما بعد، يدلل على الحاجة إلى أسلوب التشكك في جميع المجالات البحثية. فالعلم مرهون بحرية البحث من غير عوائق. ومن غير ذلك فليس ثمة علم. وليس فى امكان أي مجتمع المشاركة في العالم الحديث والافادة من تقدم العلم والتكنولوجيا إذا واصل التنكر للحرية الثقافية. فإن مثل هذه المجتمعات التى تعيق البحث المبدع مصيرها الجمود.

(٣) الهجوم على التنوير فى الغرب

لقد طلب منى أن أتحدث عن بعض الهجمات علي التنوير في الغرب فى عالمنا الحديث، وهى عديدة:

نحن شهود، فى القرن العشرين، على ايديولوجيات شمولية مروعة أنكرت مُثل التنوير وكبتت الحرية الانسانية، منها الفاشية التى أزهقت الحقوق الانسانية الأساسية بما فيها الحرية العقلية، وأحلت العنف محل العقل، وكذلك الشيوعية. ومن المفارقات أن ماركس كان قد قال إنه وريث التنوير، ومع ذلك فإن الدولة الماركسية اللينينية فرضت رؤيتها المثالية المؤسسة على الديالكتيك، واستعانت بالارهاب، وبذلك خانت حرية الفكر والضمير. ومن حسن الطالع أن هاتين الحركتين، الفاشية والشيوعية، أصيبتا بالفشل، وثبت أن فضائل المجتمع الديمقراطى المفتوح على حق وذلك على المستوى العالمى. ومع ذلك فإن ثمة قوى عنيفة، أغلبها منذ قديم الزمان، مازالت حرة طليقة فى عالمنا هذا مثل القوميات والمنافسات العرقية والعداوات القبلية، والأصوليات الدينية. واذا استشرت شهوات الشوفينية والكراهية انزوى العقل. وهذه الظواهر الاجتماعية معروفة وشائعة. وأنا هنا أكتفى بذكرها من غير تفصيل. وبدلاً من ذلك أود التركيز على بعض التيارات الفلسفية التى أجدها مزعجة فى السنوات الأخيرة، وأعنى بذلك الهجوم على العلم والعقل من داخل العالم الثقافى. وهذه الاعتراضات لم تكن بلا مقدمات. فنحن على وعى بأن عصر العقل جاء بعده احتجاج رومانسى، وراح الفلاسفة والفنانون والشعراء يدللون على أن الانسان ليس حيواناً عاقلاً، إذ هو في حاجة إلى التعبير عن عواطفه الشاعرية وشهواته. وأنا بكل تأكيد لدى حساسية تجاه هذا الاتهام. إذ ينبغى احترام الشخص برمته والخبرة الانسانية بما فى ذلك الأبعاد الاستطيقية والأخلاقية. والعقل من عناصر الطبيعة البشرية، وله دور هام يؤديه، ولكن هذا لا يعنى القضاء على الحاجات والتطلعات الانسانية الأصيلة.

ومن مفارقات هذا الزمان بزوغ ثقافة معادية للعلم فى العالم الغربى فى الوقت الذى فيه تقفز العلوم في تطورها، وتحدث المكتشفات العلمية والتطبيقات التكنولوجية تغييرات فى الكوكب الأرضى. وهذا البزوغ يناقض تماما الاتجاه نحو العلم فى عصر التنوير. وقد أوضح س . ب. سنو التلازم الدائم لهاتين الثقافتين. وثمة جدل تاريخى قائم بين أولئك الذين يرغبون في دفع الثقافة العلمية إلى الأمام وأولئك الذين يزعمون وجود «حقيقتين». وفى رأى الطرف الثانى أن ثمة تلازما بين المعرفة العلمية والمجال الصوفى والاستطيقى والجوانب الذاتية للخبرة.

ولكن ليس ثمة تعايش سلمى دائم بين الثقافتين. ففى السنوات الأخيرة ثمة هجوم على العلم مهدِّد لمكانته في المجتمع. وقد حدث الشقاق من داخل الفلسفة بتأثير من ثلاثة مجالات. المجال الأول هو مجال فلسفة العلم حيث أن عددا كبيرا من فلاسفة هذا المجال، ابتداء من توماس كون حتى بول فيرابند، قد دلل على أنه لا وجود لما يسمى المنهج العلمى، وأن المعرفة العلمية مقترنة بمؤسسات اجتماعية ثقافية، وأن التحول عن النموذج يحدث لأسباب خارجة عن العقل، ومن ثم فان الثقة السابقة فى وجود مناهج موضوعية لاختبار النظريات العلمية ليست صائبة.

وفى تقديرى أن مثل هذا النقد ينطوى على مبالغة مفرطة. صحيح أن العلم على علاقة بالظروف الاجتماعية والثقافية التى ينشأ فيها، وأنه ليس في الامكان تكوين قضايا مطلقة فى العلم ومع ذلك فثمة معايير معتمدة لاختبار النظريات، واختبار الموضوعية، وهذه المعايير تتجاوز المضمون الاجتماعى والثقافى وإلا فكيف نفسر هذا الحشد الضخم من المعرفة العلمية التى نمتلكها؟ إن النظرية فى العلم لا يمكن أن تكون مماثلة للمجاز فى الشعر أو فى عقيدة دينية، لأن النظرية يتم اختبارها بنتائجها التجريبية الحادثة فى العالم الواقعى.

والنقد الفلسفى الثانى جاء من تلاميذ هيدجر وعلى الأخص فلاسفة ما بعد الحداثة فى فرنسا من أمثال دريدا وفوكو ولاكان وليوتار. فقد دللوا على أن العلم هو أحد الأنسقة الأسطورية، وأن تفكيك اللغة العلمية يفضى إلى اكتشافنا أن ليس ثمة معايير للموضوعية. وقد امتعض هيدجر من لا انسانية العلم والتكنولوجيا وأشار فوكو إلى أن العلم غالبا ما يكون محكوماً بأبنية السلطة والبيروقراطية والدولة، وأن الاستخدامات السياسية والاقتصادية للعلم أضعفت دعوى حيادية العلم. صحيح أن بعضاً من هذه الانتقادات هى بلا شك صائبة، ولكن مبالغ فى صوابها. فإذا كان بديل الموضوعية هو الذاتية، واذا لم توجد مبررات لوجود الصدق فآراء فلاسفة ما بعد الحداثة لا يمكن أن تكون هى أيضا صادقة. فمن المؤكد أن مبادئ الميكانيكا معتمدة، وأن المريخ كوكب يدور حول الشمس، وأن أمراض القلب لها علل، وأن ثمة اجراءات وقائية للتقليل من خطر هذه الأمراض، وأن بنية DNA ليست ظاهرة اجتماعية، وأن الانسولين ليس من ابداع الثقافة.

إن نقاد ما بعد الحداثة الذين هم ضد الحداثة يقفون ضد العقلاني أو ضد التأويلات الجذرية للعلم التى نشأت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وربما يكون لهم الحق فى ذلك، لأن التطور المتواصل للنظريات العلمية ومراجعتها لدليل على أن البحث عن اليقين فى مجال العلم ليس صائباً، ومع ذلك فانهم متطرفون فى استبعاد البحث العلمى الحديث برمته.

أما المجال الثالث المعادى للعلم فقد نشأ من دعاوى تعدد الثقافات وحركات تحرير المرأة. ففلاسفة تعدد الثقافات يرون أن العلم ليس كليا وليس مجاوزاً للثقافات وإنما هو مردود إلي الثقافة التى نشأ فيها. وقد قيل لنا إن ثمة ثقافات بدائية صادقة مماثلة لصدق الثقافة العلمية. وهذه الحركة تساند القول بنسبية المعرفة العلمية. واتهام الحركة النسوية الراديكالية لما يسمى «الانحياز الذكوري» في العلم يدور على أن العلم هو تعبير عن «ذكور بيضاء ميتة» ابتداء من نيوتن حتى هيزنبرج، ومن ديكارت حتى برتراند رسل. ثم إن هذه الحركة تدافع عما تسميه «ابستمولوجيا نسوية»، وتنصحنا المتطرفات في هذه الحركة بما ينبغى عمله وهو ضرورة تحرير البشرية من التغبيرات المعرفية الثقافية والعنصرية والجنسية، وهذا التحرير ينطبق أيضا على الموضوعية العلمية. ومع ذلك فثمة اسهامات ايجابية لهذه الحركة وهى أنها تبحث عن فتح نوافذ العلم لدخول مزيد من النساء والأقليات. وأنا شخصيا أدافع بشدة عن الأقليات وحقوق المرأة. أما البعد السلبى فهو أن مطالب حركتى تعدد الثقافات وتحرير المرأة تميل إلى اضعاف الفهم الخاص بالمعايير العقلية الدقيقة اللازمة لفاعلية البحث العلمي. ومن البين أننا في حاجة إلي تقدير الاسهام العلمى من قبل الثقافات، ودور المرأة فى العلم

عبر التاريخ. ولكن من جهه أخرى فان بعض أنصار تعدد الثقافات يقلل من امكان العلم الموضوعى. وأنا أزعم أن العلم يمدنا بمعرفة كلية تتجاوز حدود الثقافة أو الجنس.

إن العلم يفترض وجود مناهج موضوعية تختبر بها المعرفة المعتمدة، وهذا يعنى امكان صياغة الفروض والنظريات وامكان تبريرها استناداً إلى (أ) الوضوح (ب) معيار الاتساق العقلى (حـ) التنبؤ بالنتائج التجريبية. ويرى العلماء المحدثون أن استخدام الكم الرياضي أداة قوية في تأسيس النظريات. ثم هم يذهبون إلى أن ثمة عللاً وعلاقات في تفاعلنا مع الطبيعة يمكن اكتشافها. وقد لا تكون المعرفة كلية إلا أنها عامة بمعنى أنها تتجاوز الذاتية النسبية الثقافية، وأنها متجذرة في مجتمع يتسم بالتفاعل بين الذوات والثقافات. واذا ما فهمنا خاصية العلم من حيث أنه متطور ومعرض للوقوع في الخطأ فانه يكون من الصعب الوصول إلى قضايا مطلقة أو نهائية ويكون العلم احتماليا، ويكون البحث العلمى في حاجة إلى الانفتاح على بدائل فى التفسيرات. ولهذا فان النظريات السابقة تخضع للتحدى واعادة النظر، ويصبح الشك البنّاء عنصر جوهرى في الرؤية العلمية. وأخيراً فاننا نقدر القول بأن معرفتنا بالعلل الاحتمالية للظواهر التى نكتشفها بالبحث العلمى يمكن تطبيقها فى الواقع، وأنه يمكن اكتشاف الاختراعات التكنولوجية القوية التى يمكن أن تكون ذات فائدة عظيمة للبشر.

نحن طبعا على وعى بمدارس الشك الكلاسيكية التي ازدهرت في العالم اليوناني والروماني القديم، والتي بزغت من جديد في بداية العصر الحديث، والتى أثرت في فلاسفة متباينين مثل ديكارت وهيوم. إن ثمة أشكالا متنوعة من النزعة الشكية ابتداء من العدمية المتطرفة إلى الشكية الانتقائية فى مجال البحث. وقد دللت على أن ثمة شكلا من أشكال النزعة الشكية جوهري للبحث العلمى. وهو شك ايجابى وبناء، إذ هو يركز على البحث أكثر مما يركز على الشك.

ومع ذلك يبدو لى أن النقاد المحدثين للموضوعية العلمية والعقلانية هم عدميون متطرفون فى شكهم، لأنهم قد يضعفون من تكاملية العلم والخطاب الفلسفى العقلانى. واذا كانت المعرفة برمتها ذاتية تماما ومردودة إلي الثقافات أو الجنس، أفليس من المحتمل أن ترتد هذه الاتهامات إلي هولاء النقاد، أى أن تكون آراؤهم ذاتية كذلك وليست أكثر مصداقية من غيرها؟ إن حججهم شاحبة وبلا دلالة اذا ما قورنت بالتقدم المتواصل للمعرفة العلمية.

وأعتقد أنه اذا أجرى تعديل على ابستمولوجيا ابن رشد فان من شأن ذلك أن يفضى إلى مرجعية أفضل فى تناول مسائل الابستمولوجيا. إن ابن رشد، في معناه الحقيقى، من الأبطال المعدودين في معبد الثقافة العالمية لأنه أدى دوراً هاماً فى الدفاع عن تكامل البحث العقلى حتى اليوم. وحتى في أيامنا هذه فإنه فى امكاننا قراءته للافادة فيزداد تقديرنا لاسهاماته العظيمة فى مجال المعرفة الموضوعية والحرية والتنوير الانسانى.

□□□

(١) جاء فى «سيرة ابن رشد للانصارى» تسجيل لشاعر ابن رشد فى ذلك الوقت حيث يقول» أعظم ما طرأ على فى النكبة أنى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه». (قنواتى، مؤلفات ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨،ص٧).

(٢) ربما تفسير ذلك أن محكمة التفتيش الاسبانية أرادت التخلص من كل تأثير «غير مسيحى» ولهذا طرد اليهود والمغاربة من اسبانيا، وصودرت مؤلفاتهم من قبل الملوك الرومان الكاثوليك.

(٣) Averroes's, Destructio Destructionum Philosophiae Algazeelis in the latin version of Calo Calonymus, ed. by Beatrice H. Zeller Cmilwaukee; Marquette Univ. Press, 1961.

(٤) Ernest Renan in "Averroes et Averroisme: essay historique" (Paris, 3 rd. 1866).

رأى رينان، فى هذا الكتاب، أن ابن رشد مفكر حر. وقد كان هذا الرأى موضع نقد من آخرين.

(٥) Immansel Kant "What is Enlightenment? "in "on History", trans. by Lewis White Beck, Robert E. Anchor, and Emil L. Fackenhein, a volume in the "Library of Liberal Arts" sevies (Indianapolis:, Bobbs - Merrill, 1957, pp.3 - 10

(٦) أرسل جوهان كرستيان ڤولنر خطابا إلى كانط بتاريخ ١/ ١٠/ ١٧٩٤ جاء فيه «لقد لاحظ جلالة الملك المعظم باستياء كبير أنك قد أسأت استخدام فلسفتك فى سوء التأويل والتحقير للكثير من مبادئ التعاليم الاساسية للروح القدس والديانة المسيحية، في كتابك المعنون «الدين في حدود العقل وحده»، هذا بالاضافة إلى مقالات أخرى قصيرة. وكنا نتوقع أفضل من ذلك. كان ينبغى عليك أن تكون على وعى بعدم احساسك بالمسئولية تجاه واجبك كمعلم للشباب وتجاه مقاصدنا العليا التى أنت على دراية بها. ولهذا نطلب منك فوراً أن تكون على دراية بمسؤلياتك. ونأمل بناء على استيائنا، ألا تسمح لنفسك بأن تقترف أفعالا من هذا القبيل في مستقبل الأيام، بل أن تكرس سلطاتك، بما يتفق وواجبك، في دفع غاياتنا العليا إلى الامام ؛ واذا صممت على الضد من ذلك، أى على تمردك فانك ستعانى من نتائج غير مستحبة».

Quoted inWillibald "Klinke, Kant for Everyman" (New York: Collier Books, 1962). p.70.

وقد أطاع كانط هذا المرسوم وامتنع عن التعليق على الدين. ولكن بعد موت فردريك وليم الثانى (١٠ نوفمبر ١٧٩٧) أحس كانط بأنه غير ملزم بالوعد الذى قطعه على نفسه. ومع ذلك فقد تأثر كانط للغاية من الهجوم على تعاليمه وأنشطته الأدبية.

(٧) كتاب «التأملات» و«مقال فى المنهج»

(٨) إنه حق معترف به من قبل «الاعلان العالمى لحقوق الانسان» للأمم المتحدة.

(٩) John Stuart Mill, "On Liberty" John Dewey "Freedom and Culture; and Karl Popper, Open Society and its Enemies.

(١٠) Charles Peirce, "Notes on Scientific Philosophy C. Hartshorne and Paul Weiss, eds. Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Cambridge: Harvavd Univ. Press 1931). vol. 1.

(١١) C.P. Snow, The Two Cultures and the Scientific Revolution (New York: Cambridge Univ. Press, 1959).

□□□



الفلسفة المدرسية والرشدية في العصر الوسيط: تأثيرات ابن رشد في العلم الغربي

ڤرن بولو

أستاذ التاريخ بجامعة نيويورك ببافلو (أمريكا)

كانت المسيحية الغربية، فى القرن الثانى عشر، ذات سمة أوغسطينية وأفلاطونية محدثة. وكانت مقالات أرسطو فى المنطق، والمعروفة باسم «أورغانون»، مجهولة. ومع ذلك كان ثمة تيار عقلانى وليد تمثل فى كتابات جون سكوت اريجينا فى القرن التاسع. فقد أقر هذا الفيلسوف بسلطة الكتاب المقدس وآباء الكنيسة ومع ذلك وضع العقل فى المرتبة الأولى. وسبب ذلك مردود إلى أن هذه السلطة وإن كانت متقدمة على العقل فى الزمان إلا أن العقل بحكم طبيعته أقدم منها وأعلى مرتبة. ولهذا قال إن السلطة صادرة عن العقل أما العقل فليس صادراً عن السلطة. العقل ليس فى حاجة إلى السلطة ولكن السلطة هي التى فى حاجة إلى العقل[1]. ومع ذلك فإن اقتفاء أثر العقل لا يعنى مخاصمة السلطة. وله عبارة مأثورة فى هذا الشأن هى على النحو الآتى:

«السلطة الحقة لا تضاد العقل السليم، والعقل السليم لا يضاد السلطة. فمما لا شك فيه أن كلاً منهما صادر عن الحكمة الالهية»[2].

وقد أفضت هذه المسلمة ببعض اللاهوتيين الغربيين إلى محاولة البرهنة على وجود الله واثارة المعركة الكبري الخاصة بالكليات وهى تعنى أن العقل الانسانى لديه القدرة علي وضع مجموعة من الجزئيات المتباينة تحت تصور واحد أو على الأقل تحت اسم واحد. والمشكلة التى اختلف حولها لاهوتيو العصر الوسيط «والفلاسفة» تدور على ما اذا كانت الكليات وحدة قائمة بذاتها مستقلة عن العقول المتناهية أم أن ليس لها وجود مستقل وأنها مجرد مقولات من صنع البشر. وهنا ننوه باللاهوتى أنسلم أسقف كانتربرى الذى عاش فى القرن الحادى عشر، والذى حاول البرهنة على وجود الله بالعقل وحده دون الاهابة بالسلطة الدينية. وقد انتهي من ذلك إلى البرهان الانطولوجى لاثبات وجود الله، وهو يعنى أن ثمة موجودا لا يتصور أعظم منه هو موجود بالضرورة[3].

وكان أنسلم واقعيا (مثالياً) بالمعني الأفلاطونى وكانت أغلب كتاباته ردوداً على أفكار معاصره روسلان الذى كان مدافعاً عن المذهب الاسمى الذى يقرر أن الجزئيات موجودات واقعية وأن الكليات مجرد ألفاظ. وقد أفضى به ذلك إلى القول بأن الأقانيم الثلاثة موجودات حقيقية وأن الطبيعة الالهية المشتركة بينها ليس لها وجود[4].

ولم يكن كل من أنسلم وروسلان من المناطقة المرموقين على الرغم من وجود لمسات منطقية فى مجادلاتهما وكان كل منهما يستعين بمسلمات ليس لها أساس.

وتعقدت المسائل بظهور ابيلار فى نهاية القرن الحادى عشر. تلقى عن روسلان ثم استمع إلى جيوم دى شامبو المنحاز إلى المذهب الواقعى والملتزم بأنسلم. وعارض ابيلار كلا منهما على الرغم من أن موقفه النهائى كان أقرب إلى روسلان منه إلى جيوم. فقد ذهب إلى أن الجزئى وحده هو الموجود الواقعى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، وأن ليس ثمة جوهر كلى وأن ثمة جواهر جزئية. ومع ذلك فقد ذهب إلي أن كلا من الجنس والنوع له وجود واقعى ولكن ليس بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ولكن بمعنى أن الجزئيات التى تكوّن مثل هذه المقولات مرتبطة ببعضها البعض بحكم أنها تشترك فى كيفيات متماثلة وكائنة فى الأشياء ذاتها وليست صادرة عن الخيال. وأيا كان الأمر فلم يكن ابيلار عقلانيا بالمعني الدقيق لهذا اللفظ لأنه كان يؤمن بالوحى الالهى وبسلطة الكتاب المقدس(٥).

وكانت ارادة المعارضة لمعاصريه أهم من آرائه التى كانت حلولا لمشكلات. فالمشكلة الحقيقية قائمة فى كيفية التعامل مع الجدل الدائر، ومن هنا بدأت كتابات أرسطو تتغلغل فى أوروبا ابتداء من شروح الفلاسفة المسلمين. وكانت أهميتها مردودة إلى أنها كانت تعطى حلولاً لما كان يسمى بالواقعية المعتدلة التى تدلل على انكار وجود أفكار كلية فى عقول البشر وعلى أن لهذه الأفكار أساساً موضوعياً فى الجزئيات الواقعية المتماثلة، وفى الأصناف الواقعية للأشياء.

ابن رشد:

كان ابن رشد هو المدخل الاسلامى إلى هذه الأفكار، وكانت شروحه هى المهيمنة حتى نهاية القرن السابع عشر على الرغم من ادانة السلطة الكنسية لمعظم كتاباته.

وليس من المهم، أحياناً، أن نلتفت إلى ما يقوله الانسان بقدر ما يكون من المهم أن نعرف ما كان من المتوقع أن يقوله. وهذا بالضبط ما ينطبق على أفكار الغربيين عن ابن رشد.

فابن رشد، في التراث الاسلامي، قد يُنظر إليه على أنه تتويج لانجازات الفيلسوف العالم. فالأرسطية، عند ابن رشد، هى الحقيقة أو علي الأقل هى الحقيقة على نحو ما هى فى مقدور العقل الانسانى. وشروحه على أرسطو هى أكمل الشروح. ونصوص أرسطو مفعمة بالتعقيدات. وكان نص ابن رشد هو المعتمد فى الغرب. وكان مفتاح هذه التعقيدات، فى الغرب، هو رأيه في ميتافزيقا أرسطو. فالميتافزيقا، عند ابن رشد، يكاد يكون من المحال فهمها، والحقيقة الميتافزيقية من الصعب اقتناصها برمتها أو حتى اقتناص جزء من أجزائها الهامة. ولكن أرسطو هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة. ذلك أن ابن رشد كان يعتقد أن أرسطو قد اقتنص الحقيقة أو على الأقل قد اقتنص معظم أجزائها، وأن ما اقتنصه السلف ضئيل للغاية. ولهذا السبب يري ابن رشد أنه من الأفضل القول بأن أرسطو قد استوعب الحقيقة كلها. وكان ابن رشد يعني بذلك القدر الذى فى امكان العقل الانسانى -من حيث هو انسانى- أن يقتنصه(٦).

وقد انتهى ابن رشد إلى هذه النتيجة استناداً إلى البراهين المنطقية الواردة فى كتابات أرسطو

الفلسفية والعلمية. ومع ذلك فقد نوه ابن رشد فى تقييمه لأرسطو، بملحوظة هامة وهى أن الفيلسوف اليونانى لم يقتنص الحقيقة ذاتها وإنما اقتنص الحقيقة على نحو ما هى فى مقدور الانسان وبذلك أفسح المجال للاعتقاد فى حقائق الوحى.

ويبدو أن ابن رشد لم يقرأ أرسطو فى أصوله اليونانية وإنما فى الترجمات العربية، وبعضها محرَّف. وقد حاول أن يفهم ما انغلق عليه فى هذه الترجمات المحرفة وكان تأويله هو الذى ساد في الغرب. وقد ألح على التعارض بين أرسطو وأفلاطون، وانتقد ابن سينا فى تأويلاته الخاطئة وعمل على تصحيحها. وكان يرى أن كتاب «الطبيعة» هو المدخل إلى أرسطو لأنه أساس الميتافزيقا. وانتقد الغزالى فى نقده الدينى لفهم ابن سينا لأرسطو على أساس أن هذا النقد ليس برهانيا، على الرغم من أن ابن رشد يرى أن دحض الغزالى ليس له أية قيمة. وفى هذا الاطار قدم لنا ابن رشد محاولة فلسفية لاحلال الأفلاطونية الجديدة العربية محل ما قد تصور أنها آراء أرسطو دون الاخلال بمقتضيات الايمان. ومع ذلك فإن مؤلفاته لم تكن موضع رضا من العالم الاسلامى وتعرضت، فى معظمها، إما للمصادرة وإما للحرق حتى فى مجال الطب الاسلامى فإن مؤلفات الغزالى كانت ضد مبادئ الفلسفة اليونانية. وأغلب الظن أن هذا الموقف قد أدى دوراً فى تغيير الطب الاسلامى حيث حلّ علم الكلام محل المفاهيم اليونانية.

ولكن في الوقت الذى أفل فيه نجم ابن رشد في العالم الاسلامى كان نجمه مضيئا فى العالم الغربى المسيحى حيث نظر إليه على أنه حجة في فلسفة أرسطو. وقد ذاع صيته إلى الحد الذى فيه لقب بـ «الشارح». وتأسست مدرسة حول تعليقاته على فلسفة أرسطو وعُرفت باسم الرشدية التى أصبحت القوة الحيوية فى الفلسفة الأوروبية. ومع ذلك فما هو جدير بالتنويه أن أفكاره المستخلصة من اطاره الاسلامى وعقيدته أوّلت على أنها أفكار شاك متجه نحو المذهب الاسمى أو التجريبى وليس على أنه من المتشككين فى المذهب الاسمى أو «المثالى» الذى كان يتسم به. فقد كان ابن رشد، فى أوروبا، مرتبطا فى الأغلب الأعم، بما كان يُسمي «الحقيقتين» بمعنى أن ثمة حقيقة للفلاسفة وأخري للجماهير وهى الدين. ومع ذلك فقد التزم ابن رشد بالقول بأن الحقيقة العليا تكمن فى الوحى والحقيقة الدنيا فى صياغات علم الكلام. أما أنا فأرى أنه لم يكن على ما كان يُتهم به من أنه «مفكر حر».

وعندما تعرف الغرب على أرسطو فى نهاية القرن الثانى العشر وبداية القرن الثالث عشر عبر الترجمات الواردة من أسبانيا وصقلية والقسطنطينية وأوّلها فى ضوء الشارحين المسلمين، واجه اشكالية محددة وهى على النحو الآتى. لقد زعم الشارحون المسلمون، وعلى الأخص ابن رشد، أنهم قد أوّلوا حرية الارادة عند الانسان بل حتى عند الله ذاته. واستناداً إلى الترجمات الغربية لابن رشد «وشراح آخرين» فإن العالم لم يخلقه الله مباشرة ولكنه خلق بواسطة علل ضرورية متسلسلة ابتداء من الله وعبر العقول المتنوعة التى تحرك الأفلاك حتى تنتهى عند العقل المحرك لفلك القمر. وهذا العقل هو السبب فى وجود العقل الفعال المشترك فى جميع عقول البشر والذى هو السبب الوحيد لمعرفتهم. وقد كانت روح الانسان كائنة فى هذا العقل الفعال قبل خلق الانسان وعادت إليه بعد الموت. وتكونت المادة الأولى فى مركز العالم فى حدود فلك القمر ثم بعد ذلك تكونت العناصر

الأربعة، ومن هذه العناصر نشأت النباتات والحيوانات والانسان ذاته بتأثير من الافلاك.

وفى القرن الثالث عشر رفض فلاسفة الغرب المسيحى معظم هذه المسلمات إذ قد تخوفوا من احتمال انكار ابن رشد لخلود النفس الفردية، ولحرية الانسان. وقد أفسحت مثل هذه الأفكار الطريق لعلم التنجيم كأساس لفهم السلوك الانسانى. وأعلنوا أن ابن رشد من الجبريين المتزمتين بسبب انكاره أن الله ليس فى مقدوره أن يفعل إلا فى الاطار الذى رسمه له أرسطو .وقد قال ابن رشد:

«إن مذهب أرسطو يحتوى على جميع الحقائق لأنه يقع عند قمة العقول البشرية. ولذلك قيل إن أرسطو قد خلقته العناية الالهية ومنحته ايّانا حتي نعرف ماذا يمكن معرفته»(٧).

وحيث أن الغرب قد عرف شروح ابن رشد ومؤلفات أرسطو في وقت واحد فلم يكن ثمة مبرر للتفرقة بينهما. وفى باريس عام ١٢١٠ انعقد مجلس كنسى اقليمى وأصدر حرماناً للاثنين معا. ثم تأكد هذا الحرمان عام ١٢١٥ وعلى الأخص بالنسبة إلى الميتافزيقا. وفى عام ١٢٣١ حرّم البابا قراءة مؤلفات الاثنين إلا بعد التنقيح. ومع ذلك فلم يفض الحرمان إلى اختفاء أى من ابن رشد أو أرسطو أو حتى إلى تجاهلهما كما حدث فى العالم الاسلامى وذلك لأن أرسطو قدم حلولا للمشكلات الغربية المسيحية، ولأن الجامعات كانت حصنا أمينا للرشديين. وحقيقة الأمر أن ثمة عدداً هائلاً من الأفكار قد ارتبط بمنْ كانوا يسمون بالرشديين. ولم يكن من بينها أفكار ابن رشد. وفي عام ١٢١٧ أدان أسقف باريس ٢١٩ قضية لهؤلاء الرشديين المخربين.

وقد بزغت محاولة للفصل بين ابن رشد وأرسطو أثناء تناول المشكلات الناجمة عن ترجمات مؤلفات أرسطو وشروح ابن رشد. وقد كان ينظر إلى أرسطو على أنه من أهم الفلاسفة على الرغم من ادانته الحاسمة من قبل الكنيسة. ويمكن اقتفاء أثر التأثير المتنامى لأرسطو من خلال الافادة من ترجمات مؤلفات ابن رشد. فمثلا، عرف الغرب هذه الترجمات أثناء حياة روبرت جروستست. ونحن نؤرخ لمؤلفاته استنادا إلى ذكره أو من عدم ذكره لابن رشد(٨).

وكانت ثمة استجابات خمس على الأقل. المدرسة الأولى مكونة من مجموعة من الفرنسسكان فى أكسفورد فى القرن الثالث عشر ظلت ملتزمة بالملامح الرئيسية للأوغسطينية فى مجال نظرية المعرفة والكليات ومع ذلك قبلت اضافات أرسطية لتفسير الظواهر الطبيعية مثل حركات الأجرام السماوية على الرغم من معاداتها لأرسطو.

والمدرسة الثانية فى أكسفورد أيضا ويمثلها روجر بيكون الذى كان مهتما للغاية بتعاليم أرسطو الطبيعية والفلكية والطبية، وشراحه من العرب. هذا مع ملاحظة أن هذه المدرسة لم تنشغل إلا قليلا بميتافزيقا أرسطو التى هى لُب الصراع.

والمدرسة الثالثة مكونة من الدومينيكانيين ومتمركزة فى باريس ويمثلها البرت الأكبر وتوما الأكوينى. وقد قبلت المبادئ الأساسية للطبيعة وفلسفة الطبيعة عند أرسطو، ولكنها رفضت حتميته الصارمة، واجتهدت فى الفصل بين أرسطو وابن رشد.

والمدرسة الرابعة يمثلها سيجير دى برابان فى جامعة باريس التى اشتهرت بالرشدية. وقد قبل برابان التأويل الحتمى للكون.

والمدرسة الخامسة فى جامعات ايطاليا ببادو وبولونيا حيث الالتفات إلى المسائل اللاهوتية كان ضئيلاً، وحيث لا يدرس أرسطو وابن رشد وغيرهما إلا من حيث تعاليمهم الطبية(٩). وفى كل هذه الاستجابات كانت مؤلفات ابن رشد وتأويلها تؤدي دوراً هاماً.

وقد كان البرت الأكبر (١١٩٣ - ١٢٠٦) وتوما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) هما السبب فى قبول الغرب المسيحى لأرسطو. كانت العلاقة بين الايمان والعقل هى المشكلة الرئيسية التى تواجه هذا الغرب. وكان حلها من قبل البرت يستند إلى يقينين: حقائق الدين الموحى والوقائع التى صادفته في خبرته الذاتية. اتخذ توما الأكوينى من هذين اليقينين أساسا لفلسفته. ولم ينظر البرت أو توما إلى أرسطو على أنه سلطة مطلقة كما هو الحال بالنسبة إلى ابن رشد وإنما اتخذاه مرشدا للعقل. وعندما كانت فلسفة أرسطو تصطدم بوقائع الوحى أو بوقائع الملاحظة، سواء بطريقة واضحة أو بتأويلها من قبل الترجمات اللاتينية للشراح الاسلاميين، فقد كان الخطأ يقع على أرسطو. فالعالم لا يمكن أن يكون قديما، والروح الفردية لا يمكن إلا أن تكون خالدة، ولابد أن يكون كل من الانسان والله متمتعا بحرية الارادة. وقد دلل توما أيضا على أن اللاهوت والعلم الطبيعى يتحدثان عن نفس الأشياء ولكن من زوايا متباينة، وأن الشىء الواحد قد يكون من صنع العناية الالهية ونتيجة لعلة طبيعية. ومن هذه الزاوية فان ثمة تمايزا بين علم اللاهوت والفلسفة يسمح لكل منهما أن يكون له منهجه الخاص كما يضمن لكل منهما مجالا محدداً فى التأثير. ولن يكون بعد ذلك تناقض حقيقى بين الحقيقة التى يكشف عنها الدين والحقيقة التى يكشف عنها العقل. وارتأى البرت أنه من الواجب الاسترشاد بآباء الكنيسة فى الإيمان والأخلاق، وبأرسطو والعلماء الآخرين فى المسائل الطبية والعلمية لأنهم على معرفة أشمل بالطبيعة. أما ما حدث فهو نصرنة أرسطو وأرسططالية المسيحية. وهذا هو ما يسمى بالاسكلائية. وأعتقد أن ابن رشد، على الرغم من اعتراضات توما الأكوينى على ما أسماه الرشدية، كان له التأثير الأعم فى تطوير الاسكلائية ودفع العقل إلى الصدارة الرسمية فى المسيحية. وهذه احدي المساهمات الكبرى لابن رشد فى الغرب.

ومن البيّن أن فهم توما لأرسطو لم يكن مماثلا لفهم ابن رشد، ولكن هذا لا يعنى بالضرورة أن يصبح ابن رشد هامشيا بسبب كتابات توما. فقد كانت الرشدية متمكنة للغاية فى الجامعات. وكان تأثير ابن رشد متواصلا. ولا أدل على ذلك من ادانة أسقف باريس فى عام ١٢٧٧ للفكرة الرشدية القائلة بأن الآلهة ليست إلا «محركات غير متحركة» للأجرام السماوية. وقد قيل إن هذه الفكرة قد أفضت إلى نتيجة مفادها: حيث أن المادة أزلية فليس ثمة «خلق» «من عدم»، وليس ثمة انهيار للكون. أما أسقف باريس، ستيفن تمبيه، فقد أدان المعتقدات التالية على أنها أخطاء فاحشة ؛ وهى القائلة بأن «الله ليس فى امكانه أن يفرض حركة على الافلاك لسبب بسيط وهو أن مثل هذه الحركة قد يكون فى امكانها أن تفضى إلى خلق خلاءات عديدة.. وأن العلة الأولى لا يمكن أن تخلق عوالم عدة»(١٠).

ومثل هذه الادانة الصريحة مناقضة للمعتقد الشائع بأن الأجرام السماوية قد أجري عليها الحركة وأن ادانة الرأى الشائع علامة على الهلع الذى سببته الرشدية. ومما هو ملفت للانتباه أنه على الرغم من ذيوع الادانة إلا أن بيير دوهيم أعلن أن هذه الادانة التى حدثت فى عام ١٢٧٧ كانت السبب فى نشأة العلم. ودلل على ذلك بأن هذه الادانة موجهة إلى «نزعة الضرورة» عند اليونان والتى أفضت إلى بزوغ آراء علمية وفلسفية كان يُنظر إليها على أنها متناقضة مع جوهر الطبيعة ثم تبين أن هذا التناقض أمر محال. وقد أفضت التجارب العقلية الجديدة إلى أن المفهوم اللاهوتى عن الله الضابط الكل قد حرر العقل من المجال المتناهى الذى يسجن الكون على نحو ما كان يرى الفكر اليونانى. وفى إيجاز يمكن القول بأن الادانة تعنى أن أرسطو ليست له الكلمة النهائية. والواقع أن دوهيم ارتأى أن الادانة قد سمحت بل قد شجعت الاجتهادات النظرية فى الفزياء والتى حدثت فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. أما أنا فلست على يقين من أننى مقتنع برأى دوهيم الذى كان مشهورا بأنه من المدافعين عن العقيدة المسيحية. بيد أن هذا الرأى يلح على أن ابن رشد، حتى فى نظر نقاده القساة، كان قوة سالبة فى تطور العلم الحديث ؛ إذ أنه قد أجبر نقاده على البحث عن حلول جديدة.

فهل كان له ايجابية؟ جوابى بالايجاب ذلك أنه على الرغم من ادانة ايبارشية باريس لابن رشد وما تلاها من ادانة كبير اساقفة كانتربرى فى عام ١٢٧٨ فانهما لم تكونا عائقا أمام ذيوع تعاليم ما كان يسمي بالرشدية. ومع ذلك فينبغى التنويه بأن ثمة أفكارا عديدة كان يقال عنها إنها أفكار رشدية. وقد نقدها توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر على نحو ما أشرنا سابقا. وقد كانت الرشدية تطلق على أى فيلسوف أو عالم يسترشد بمؤلفات ابن رشد التى ظلت هى الشروح المعتمدة لمؤلفات أرسطو. وكانت الرشدية، فى رأى بعض الفلاسفة، تعبر عن نظرية الحقيقة المزدوجة. وأغلب الظن أن الرشدية كانت تطلق بدقة على المجموعة التى تبنت مذهب ابن رشد برمته. وكانت هذه المجموعة متمركزة فى ايطاليا. ومما هو جدير بالتنويه أن الادانات حدثت فى باريس ولم يكن لها أثر فى انجلترا.

وأكمل صورة للرشدية واردة فى مؤلفات جون دى جاندون وتاديو دى بارما وانجيلو الأريزو، والذين يمكن أن يقال عنهم إنهم عقلانيون. وقد غالى أحد النقاد فى القول بأن تعاليمهم قد خلت من المعتقد المسيحى»[١١]. بل إن وجود جون دى جاندون فى باريس يعنى أنه، حتى فى باريس وعلى الرغم من الادانة، مازال ابن رشد مؤثرا. وأيا كان الأمر فإن الرشدية، بعد وفاة جون دى جاندون، قد وجدت أقوى أنصار لها فى ايطاليا وعلى الأخص فى بادو، ومن أهمهم دى ڤينيس (١٣٦٨-١٤٢٨؟)، وأجستينو أشيلينى (١٤٦٣ - ١٥١٢)، ومارانطونيو زيمارا (١٤٦٠ - ١٥٢٣). وأوجستينو نيفو (١٤٦٩ - ١٥٣٨)، وفى القرن السابع عشر كان من أهم المروجين للرشدية سيزار كريمونى (١٥٥٠-١٦٦١). وكان نيفو من علامات التغيير لأنه ركز على أهمية قراءة أرسطو باللغة اليونانية بدلا من الاعتماد كلية على ابن رشد.

وأهم نظرية للرشديين اللاتين هى تقدم العقل على الايمان. وهذه النظرية أفضت بهم إلى

التدليل على (١) أن الخلق أزلي وضروري لكل من عالم الروح وعالم المادة (٢) وأن العقل الانسانى جوهر قائم بذاته، وواحد في الجنس البشرى، وهو مع ذلك الصورة الجوهرية للفرد والتى هى متحدة معه، وأحيانا يقال وحدة العقل الانسانى والتى تتضمن نفي الاعتقاد بالخلود الفردى، وبالمصير المفارق للانسان و(٣) الحتمية السيكلوجية.

ولم تكن الأهمية فى تاريخ العلم لأولئك الذين كان يقال عنهم إنهم رشديون وإنما كانت لأولئك الذين تأثروا بهم. ففى بادوا طبق عدد من أساتذة الطب منطق الطب الذى دعا إليه الأطباء السابقون مثل ابن سينا وابن رشد. وهذا المنطق أفضى بدوره إلى تطوير المنهج المسمي «بالتحليل والتركيب». وفى تقديرى أنه كان ضروريا لتطوير العلم الحديث لأنه ركز على أهمية مفهوم التجربة، وهو مفهوم أكثر تعقيدا من مفهوم الملاحظة الذى قنع به أرسطو والاسكلائيون الأوائل. فالواقعة المركبة، موضع الملاحظة، كانت تحلل إلى مكوناتها حتى نصل إلى العلة المحددة والمتميزة للمرض[١٥]. وقد فصَّل نيفو وآخرون الكلام فى هذا الشأن. هذا بالاضافة إلى أن نظريات ابن رشد قد وضعت موضع الاختبار[١٦]. فمثلا، أسس ابن رشد نظرية اللون التى تقرر أن الألوان هى سمة آنية بدرجات متفاوتة لكيفيتين متضادتين: اللمعان والقتامة، والمحدودة وغير المحدودة. وقد أفضى ذلك بعدد من العلماء ومن بينهم اسحق نيوتن، إلى فحص نظريات ابن رشد واختبارها والاتيان بنقيضها.

وقد اهتم ابن رشد أيضا بمسألة الجاذبية المغنطيسية وكانت تُفسر على أنها شكل من أشكال تكاثر الأنواع، بمعني أن حجر المغناطيس يغيّر أجزاء الوسط الذى يمسه (الهواء أو الماء على سبيل المثال)، وهذه بدورها تغيّر الأجزاء المتاخمة للحديد حيث تنشأ قوة محركة تدفعها إلى الاقتراب من حجر المغناطيس. وهذه مماثلة لأنابيب القوة عند كل من چون فراداى ومكسويل على الرغم من أننى لم أنشغل بمحاولة البحث عن العلاقة المباشرة. وكان ابن رشد أيضا مهتما بعلم الأجنة على الأقل بطريقة عرضية. وكان من أوائل الذين كتبوا فى هذا الموضوع فى الغرب، جيلز الرومانى الذي انشغل بما انشغل به ابن رشد فى البحث عن تحديد الزمن الذى ظهرت فيه الروح فى الجسم. كان ابن رشد قد ارتأى أن الروح تنشأ مع الجسم ولكنها تظهر فى أول حركة للجنين. وقد قبلت هذه الفكرة فى الغرب المسيحى في القرن التاسع عشر.

وقد كان لأفكار ابن رشد تأثير عظيم على جليليو وجيوردانو برونو اللذين كانا قد تتلمذا للرشديين. وفى ايجاز نقول إن تعاليم الرشديين قد أفرزت نوعا من التساؤلات التى أدت، فى القرن السابع عشر، إلى سقوط أرسطو. وهذا السقوط هو من تناقضات العصر الحديث، وأعنى أن ابن رشد الذى يُعد أهم مسئول عن تأويل أرسطو وتقديمه إلى الغرب كان تلاميذه من أهم المسئولين عن تقويض المسلمات التى تستند إليها نظرية العالم عند أرسطو[١٧].

وأظن أن هذا الذى حدث لا يقرر إلا حقيقة واحدة وهى أنه بمجرد قبول الانسان لأهمية العقل فليس من المحتمل دائما التنبؤ بالاكتشافات الجديدة. وفى ايجاز يمكن القول بأن ابن رشد، سواء كان قوة ايجابية أو سلبية، قد أحدث تأثيراً هائلا في تنمية القوى التى انتهت إلى التنوير. وفى صياغة أخرى يمكن القول بأن التنوير قد استند إلى مساهمين اسلاميين وكان أبرزهم ابن رشد.

□□□

الهوامش

(١) Eriugena, **De divisione naturae**, Bk, I. chap 69,. in Migne, Patrologia Latina,vol. 122.

(٢) This is the translation of Eriugena, **De divisione Naturae**, Bk. I, Chap. 66, by Arthur Cushman McGiffert, **A History of Christian Thought** (2 vols., New York: Charles Scribner's Sons, 1954), p. 169.

(٣) His arguments appear in his **Monologium** and in his **Proslogium**. These can be found in Migne, **Patrologia Latina**. There is an English translation of both of them by S. N. Deane (1903).

(٤) The Writings of Roscellinus are no longer extant and his ideas are known from others, primarily his critics.

(٥) There is a tremendous Literature on Abelard. Many of his wrtings were con demned first at Soissons in 1121 and later at Sens in 1141. His Collected writings are in Migne, Patrologia Latina, but many other writings have been discovered and published since then. For example his **De unitate et trinitate divina**, was discovered by R. stolzle and published in 1891.

(٦) Tafsír Má ba'd at - tabí'at are quoted in P. M. Bouyges, "Inventaire des textes arabes d'Averroès," Melanges de l'Université Saint - Joseph, 8 (1) (1922), 3 - 54, 9 (2) (1924), 43 - 48, quote is from (1), p. 7.

(٧) A Latin translation of this with commentary by Augustinus Niffus [Nifo] appeared in Venice, (1497). The Medieval Academy of America published medieval Latin and Hebrew translations of his works.

(٨) This is essentially the arguments of A. C. Crombie, **Augustine to Galileo: The History of Science** A. D. 400 - 1650 (Cambridge: Harvard University Press, 1953), pp. 39 - 40.
Quoted by A. C. Crombie, **Augustine to Galileo**, p. 40.

(٩) See, for example, A. C. Crombie, **Robert Grosseteste and the origins of Experimental Science** (Oxford: Clarendon Press, (1953), P. 49.
Crombie, **Augustine to Galileo**, p. 41.

(١٠) This translation is based upon René Taton, **History of Science**, 3 vols., New York: Basic Books, (1957), P. 590.
Ibid., p. 43. This statement is in P. Duhem, **Le Système du Monde** (8 vols., rept. Paris: Hermann, 1958). The quote is from Taton, History of Science, I, 501.

(١١) Fernand van steenberghen, a professor of philosphy at the Catholic University in Louvain, in his short article on Averroism in the **Encyclopedia Britannica**, I, 892 - 93

(١٢) Jacopo d' Forli, **Super Tegni Galeni**, comm. text 1.

(١٣) This led to some of the experiments outlined in my book, The Scientific Revolution, edited by Vern L. Bullough (New York: Holt, 1970). Summaries of some of these can be found in Ernest A. Moody, "Galileo and His Precursors," **in Galileo Reappraised**, ed. Carlo L. Golino, ed. (Berkeley: University of California Press, (1966), 23- 41. Alexandre Koyré "The Origins of Modern Science," Diogenes, XVI (Winter 1956), pp. 1 -22, or in **Critical problems in the History of Science**, ed. Marshall Clagett (Madison, WI: University of Wisconsin Press, (1959). There are many others.

(١٤) This concept was not original with me, but advocated earlier by Charles Singer, **A Short History of Scientific Idea to 1900** (London: Oxford Univrsity press, 1959), P. 156, and pp. 218 - 268.

ابن رشد والغرب

أوليفر ليمان

أستاذ الفلسفة بجامعة جون مورز (انجلترا)

الرأي الشائع في تاريخ الفلسفة الاسلامية أن مسار ابن رشد في الغرب اتخذ شكلاً مبايناً تماماً لما كان عليه في العالم الاسلامي. ففي العالم الاسلامي لم يذكر اسم هذا الفيلسوف العظيم في مؤلفات من الواضح أنها متأثرة به، بل حتى تلاميذه من أمثال ابن طلموس لم يذكره. وقد سجل ابن عربي محادثة مع ابن رشد مشكوكاً فيها[١] انتهت باحتقار هذا المفكر الشاب لابن رشد[٢]. وثمة مراجع قليلة عن ابن رشد ليس من بينها مرجع واحد في العالم الاسلامي. وظل هذا هو الحال إلى أن أعيد اكتشافه حديثاً. بل إن ثمة دليلاً واضحاً على أن اعادة اكتشافه قد تم بفضل ترجمة عربية لمؤلف فرنسي[٣]. وقد كان لابن رشد دور أكبر في العالم الاسلامي في هذا القرن، وعلى الأخص، في مشاركته في حركة النهضة كرمز على امكان التوفيق بين الحداثة والاسلام. وقد قيل أيضا إن من أسباب الاهتمام المعاصر بابن رشد هو الاعجاب بدوره كمثقف مستعد لطرح أفكاره في ظروف غير مواتية. وعلى الرغم من المخاطر إلا أنه لم يعدل عن السير قدماً في انجاز أعماله الفلسفية التي ألزم نفسه بها. وفي هذا العصر حيث نرى المثقفين مكبلين بالمؤسسة السياسية الذين هم جزء منها يصبح ابن رشد موضع ثناء ومديح من قبل كثيرين في العالم الاسلامي الذين يعملون في ظروف مماثلة.

أما ابن رشد في الغرب فقد كان له مسار مباين. فسرعان ما ترجمت أعماله إلى العبرية واللاتينية. وثمة طبعات عديدة لهذه الترجمات تشهد على اهتمام متواصل تجاوز، إلى حد ما، حركة النهضة. ومثل هذا الاهتمام مردود إلى مكانته كشارح أساسي لأرسطو. وبمجرد أن أصبح أرسطو مهماً في تطوير الفلسفة الغربية فإن مفكراً رئيسياً كان قد كرس نفسه لفهمه في العالم الاسلامي قد أصبح مهماً هو الآخر. والهزات التي واجهها ابن رشد في الغرب كانت انعكاساً للهزات التي حدثت لأرسطو. وعلى الرغم من أن بعض آرائه قد ظلت حية لتكون جزءاً مغموراً في تطوير الفلسفة الغربية الحديثة إلا أن اعادة اكتشافه لم تتم إلا في القرن الماضي على يد رينان ومونك. ومن يومها وابن رشد يؤدي دوراً أكبر في تواصل الجدل الفلسفي.

لقد تأثر مونك بأهمية ابن رشد من حيث هو أساس الفلسفة اليهودية والمسيحية الاسكلائية بينما وضعه رينان في مصاف العلمانيين المعاصرين الذين ناضلوا في فرنسا ضد تأثير الكنيسة[٦].

واذا افترضنا أن شهرة ابن رشد مردودة إلى أنه لم يكن إلا شارحاً لأرسطو فان دوره في هذه الحالة يكون ضئيلا فى تاريخ الفلسفة مع أن دوره هام بلا منازع. وشخصيته العظيمة مردودة إلى مشاركته الظاهرة فى بعض المجادلات الخلافية فى فلسفة الدين. وقد أفضت هذه المجادلات إلى خلق ما يسمى بالحركة الرشدية. وهذه الحركة قد دعت إلى تناول راديكالى للعلاقة بين الايمان والعقل. وقد انشغل هذا التناول بفهم بعض المفاهيم الدينية المحورية بأساليب لا تسمح لها بأن يكون لها معنى دينى. هذه هى النقطة الأولى. أما النقطة الثانية فهى أن تناول قضايا الدين مختلفة تماما عن تناول قضايا الفلسفة. والنتيجة هى القول بأن القضايا الأولى أقل دلالة من القضايا الثانية. وفي نهاية المطاف فان الرشديين قد أوضحوا أن الغاية من الدين ليست إلا تصوير الحقائق الفلسفية بأساليب تتفق مع عقليات وطموحات الناس العاديين. والدين قائم للمحافظة على التناغم الاجتماعى، وهو مختلف تماما عن الحقائق التى يصل إليها البحث الفلسفى.

مَنْ هم الرشديون؟ من الصعب تحديدهم لأن ثمة مفكرين يتناولون ابن رشد باحترام عظيم ويناقشون آراءه مناقشة عميقة ولكنهم ليسوا رشديين على الاطلاق (مثال ذلك توما الأكويني) فى حين أن أعماله تكشف عن تأثير عميق على تفكيرهم برمته[٧]. وثمة مفكرون يتفقون مع ابن رشد ومع ذلك فثمة شك فى أنهم يتفقون مع آراء ابن رشد الشارح. وثمة مفكرون آخرون، وهذا غالباً ما يحدث فى الرشدية اليهودية، يمزجون ابن رشد بمفكرين آخرين متنوعين مثل موسى بن ميمون وابراهيم بن عزرا مع أن آراءهم متناقضة. ينبغى أن نتذكر دائماً ونحن ننظر فى تأثير ابن رشد على الغرب أن ابن رشد دخل الغرب فى زيين، أحدهما أرسطى والآخر خلافي.

وقد يقال عن هذا التناول إنه خاطئ لأنه ليس فى الامكان التمييز بين هذه الأنحاء المتباينة من تفكيره. ثم إن معظم أفكاره الخلافية أقرب إلى الأرسطية منها إلى الرشدية. وهنا ينبغى التنويه بمدى الصعوبة التى واجهها المفكرون الاسكلائيون فى التوفيق بين بعض المبادئ الأرسطية الأساسية وديانتهم. وأيًا كان الأمر فان أرسطو كان يدلل على أزلية العالم، وعدم استقلال النفس عن البدن، وعلى أن بعث الأجساد فكرة بلا معنى، بل إنه قد تجاهل الحياة الأخروية للفرد، واله أرسطو ليس له أى اهتمام ولا علاقة له بعالم الكون والفساد. ومن البيّن الآن أن الأرسطية التى وصلت إلى العالم الاسلامى أبعد ما يكون عن النقاء وعدم التلوث. والرأى الشائع أن الأرسطية متخمة بالأفلاطونية المحدثة، وأن كثيرا من الأعمال التى تنتسب إلى أرسطو تزعج أرسطو نفسه. ومع ذلك فاذا كان ثمة فيلسوف قادر على التمييز بين الأرسطية الذهبية والأفلاطونية المحدثة الرديئة فهو ابن رشد الذى كان يشكو من أسلوب ابن سينا فى التعامل مع نصوص ليست لأرسطو على أنها لأرسطو. ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ابن رشد هو نفسه فيلسوف أسطاچيرا. فليس ذلك بالأمر الصحيح، لأن ابن رشد كان يعيش فى عصر محكوم بفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وكان لزاماً عليه أن يستعين بنفس مفاهيم هذه الفلسفة ليتخلص منها ثم يعود إلى الفكر الأصيل للمعلم الأول. وغالباً ما كانت محاولته فاشلة[٨].

ومع ذلك فكل ما طرحناه لا يجيب عن التساؤل عما اذا كان اعتبار ابن رشد مفكراً راديكالياً مردود إلى أنه كان بالفعل مفكراً راديكاليا أم لأنه كان أرسطياً. وما يمكن اعتباره

راديكاليا من فكر ابن رشد هو أرسطاليته. وفى عصرنا هذا يصعب النظر إلى أرسطو على أنه مفكر راديكالى، ومع ذلك فاننا اذا انشغلنا بالمناخ الذى كان يعمل فيه ابن رشد فالمسألة جديرة ببذل الجهد. والتنويه المطلوب، في هذه الحالة، هو أن أرسطو لم يكن مفكراً دينياً، إذ هو مفكر دنيوى. فهو يتصور أن فهم العالم أمر ميسور، وليس لديه أدنى اقتناع بأن معنى العالم يكمن خارج العالم. وعلى الرغم من أن لديه لحظات روحية إلا أنها قليلة وعلى فترات متباعدة، ولا علاقة لها بشغفه للميتافزيقا. ومع ذلك ففى مناخ تهيمن عليه الأفلاطونية المحدثة لفترة طويلة فى العصر القديم فان أية بادرة كانت موضع اهتمام وتطوير اذا ما أمكن أن نضيف إليها نوعاً من الغموض والمفارقة. وما علينا إلا أن نكتفى بفحص التاريخ الطويل لـ«العقل الفعال»، وهو من ابداع الأفلاطونية المحدثة، استناداً إلى اشارة مبهمة واردة على هامش فلسفة أرسطو(٩). بل حتى أرسطو بعد تعميده بالافلاطونية المحدثة التى كان ابن رشد منشغلاً بها، وكان لزاماً عليه أن ينشغل بها، لم يكن فيلسوفاًدينياً. ولذلك فان المسألة الرئيسية التى انتقدها الغزالى بحدة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» هى القول بأن الله له دور ضئيل بل ليس له دور على الاطلاق فى العالم الذى يتصوره الفلاسفة. وهنا ينبغى التنويه بأن الغزالى كان يقصد ابن سينا الذى لم يكن أرسطياً أرثوذكسياً على الاطلاق بل كان أفلاطونياً محدثاً. ولهذا جاءت ميتافزيقاه مملوءة بفكر دينى وصوفى. ومع ذلك فقد كان ممثلاً جيداً للتراث اليونانى الفلسفى إلى الحد الذي فيه كان من الصعب عليه أن يتصور دوراً لله فى نظريته عن العالم.

ويبدو مع ذلك أننا على وشك الاستنتاج بأن ما هو راديكالى فى فكر ابن رشد، اذا راعينا المناخ الذى كان يعمل فيه، هو الأساس الأرسطى. وهكذا يصبح ابن رشد الذى كان أكثر الفلاسفة في العالم الاسلامى التزاماً بأرسطو الحقيقى هو أكثرهم راديكالية. وأنا يسعدنى قبول هذا الرأى لأنه يسمح بأن نصف أعمال ابن رشد المتنوعة بأنها أرسطية ونبحث بعد ذلك عن السمات المشتركة التي تجمع بينهما. وهنا ينبغى الحذر لأن هذا الرأى أبعد ما يكون عن الحقيقة. فأعمال ابن رشد هى من التنوع شكلاً ومضموناً بحيث لا يمكن أن ننعتها بصفة واحدة. بل هذا يصدق أيضا على الشروح لأنها ليست متماثلة لا فى التناول ولا فى المضمون. والشروح الصغيرة مختلفة عن الشروح الكبيرة، والشروح الوسطى مختلفة عن كليهما. والاختلاف ليس مجرد اختلاف فى الحجم، لأن ثمة تباينات هائلة فى الآراء التى يطرحها ابن رشد. وكقاعدة عامة يمكن القول بأنه كلما كان الشرح صغيراً كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه مضمون النص الأصلى. وأغلب الظن أنه كان أكثر حرية فى أعماله الكلامية الصغيرة التى تكشف عن تأثر واضح بأرسطو، ولكنها مع ذلك لا يمكن القول بأنها أرسطية. وعندما نطالع أعمال ابن رشد نجد أنفسنا أمام مفكر متميز وأصيل، أمام انسان أبعد ما يكون عن أن يكون تابعاً ذليلاً لأحد حتى لو كان أرسطو.

وينبغى أن نكون على وعى بهذه الأمور عن ابن رشد قبل أن نفحص عن تأثيره على الغرب طالما أن رغبتنا تكمن فى التمييز بين تأثيره كأرسطالى وتأثيره كابن رشد. وكما ذكرت آنفاً من أن الأفكار التى اعتبرت مهددة فى الغرب هى، فى المقام الأول، أفكار أرسطية. ولهذا فاذا واجه دين معين رؤية كونية مباينة تماماً له فانه سرعان ما يصاب بذهول وصدمة. ومما لاشك فيه أن حال باريس

كان كذلك في القرن الثالث عشر حيث أصبح ابن رشد من المقررات الجامعية، الأمر الذى أفضى إلى الاحساس بالاضطراب والعداوة كرد فعل من قبل السلطات. أما القضايا التى كانت تحديا لها فهى قضايا أرسطية فى المقام الأول. إنه أرسطو عبر ابن رشد وليس عكس ذلك هو الذى أفضى إلى تكوين الفلسفة في أوروبا الغربية، هذه الفلسفة التى سميت «بالرشدية» هى نوع من التفكير أدي بدوره إلى استجابة حادة وحاسمة في العالم المسيحى. أما نصوص ابن رشد الكلامية والشرعية التى تمثل تناولاً راديكالياً للعلاقة بين الايمان والعقل فإن أغلبها لم يترجم إلى اللاتينية ولم تكن متداولة فى أوروبا المسيحية. ولهذا فان تأثير ابن رشد فى العصر الوسيط مردود إلى مهارته كشارح.

وعلى الضد من ذلك كان الوضع فى العالم اليهودى. فقد كان ثمة اهتمام عظيم بأعمال ابن رشد الكلامية، وكانت ثمة ترجمات عديدة. كما أن المفكرين اليهود كانوا مهتمين بشروحه. بيد أن ترجمة الشروح الصغيرة والقضايا الخلافية كانت مؤشرا على وجود تيار جدالى قوى فى المجتمع اليهودى يدور على تحديد العلاقة بين الايمان والعقل. وثمة مسألة مثيرة للانتباه وهى أنه على الرغم من أن كلا من العالم المسيحى والعالم اليهودى ليس لديه سوى شروح ابن رشد إلا أنه أنتج عدداً من الفلاسفة أطلق عليهم «الرشديون» وكانت آراؤهم متماثلة. فهل كانت هذه الآراء أرسطية في جوهرها بحيث أصبحت الكتابات الكلامية لا قيمة لها في توضيح فكر ابن رشد برمته؟ أعتقد أن أفضل صياغة هنا للعلاقة بين أرسطو وابن رشد هى القول بأن ابن رشد استعان بلغة أرسطو وببنائه الفلسفى لعرض آرائه وحججه. إن العلاقة بين مفكر عظيم وبين أتباعه هى علاقة يصعب تحديدها تحديداً دقيقاً. وما على المرء سوى أن يشق طريقا بين مغامرتين لا يمكن أن يتفادى إحداهما إلا بالوقوع فى براثن الأخرى ؛ فإما أن ينظر إلى التابع على أنه مجرد مقتبس وإما أن ينظر إليه على أنه قد شق أرضية جديدة وهذا هو الحال بالنسبة إلى ابن رشد. فمن البينّ أنه قد بدأ فى تأسيس فكر مجاوز لفكر أرسطو، ومع ذلك فمن البين أنه فكر أرسطى.

ما هو تأثير هذا الفكر على الغرب؟ لقد قلنا إنه من الصعب التمييز بين تأثير ابن رشد الشارح وتأثير ابن رشد الفيلسوف. وعلى الرغم من ذلك فإن البعض قد دلل على أن الطريقة التى استقبل بها فكر ابن رشد في الغرب تكشف عن علاقة ضئيلة بابن رشد نفسه. ففكره قد دُفع به إلى بعض مسارات راديكالية ليست لها إلا علاقة ضئيلة بابن رشد. والرشدية الراديكالية تقرر امكان قبول حقائق الدين والفلسفة معاً على الرغم من وجود تناقض فيما بينهما، كما تقرر أن الدين هو صياغة لحقائق فلسفية موجهة إلى الجمهور، وأن معظم المفاهيم الدينية في حاجة إلى اعادة تأويلها إذا أريد لها أن تكون مقبولة. والخلفية الكامنة وراء الرشدية اللاتينية هى أن البحوث الفلسفية مختلفة عن البحوث الدينية، وأن الفلسفة أعلى مرتبة من الدين. وثمة جانب واحد من أعمال ابن رشد قد انتقل بوضوح إلى الرشديين وهو أن العالم يمكن فهمه برمته، إذ أنه خال من الأسرار وبالتالى ليس ثمة مبرر للبحث عن تفسيرات مفارقة. وكما قلنا أيضا فانه ليس ثمة مجموعة محددة من الأفكار تلزم أى رشدى بقبولها لأن الرشديين جماعة متنوعة. ولكن ثمة قضايا ثلاث يبدو أنها واردة جميعها في مؤلفات سيجير دى برابان والبلاج وكاسبى وناربونى ونيفو. ولكن ثمة تساؤل عما اذا كانت هذه القضايا تعبر عن آراء ابن رشد نفسه.

وتميل أغلب المؤلفات إلى التدليل على أن الرشديين يذهبون إلى أبعد مما يذهب إليه ابن رشد. ولكن يبدو أن هذا التدليل غير معقول لأن هؤلاء الرشديين لم يكن لديهم كل أعمال ابن رشد، وأن حصولهم علي مؤلفاته كان محدوداً. وغالباً ما كانوا يستعيضون عن فقدانهم لبعض آراء ابن رشد العميقة بابداء الحمية لما لديهم من أفكار هذا الفيلسوف. وحيث أن أعمال ابن رشد باللغة العربية قد أصبحت في متناولنا حديثاً فاننا نعلم الآن التمايز الواضح بين العديد من أفكار الرشديين وبين أفكار ابن رشد نفسه. ولكن هذا لا يعنى أنهم لم يكونوا مخلصين لمبادئه الفلسفية ولو اخلاصاً نسبياً، بل يمكن التدليل مستقبلاً على أن ثمة تمايزا ضئيلا بين الرشديين وابن رشد إن لم يكن ثمة تطابق.

إن الذين ينقدون العلاقة بين الرشديين وابن رشد إنما يركزون تركيزا أساسيا على نظرية العلاقة بين الدين والفلسفة. واذا تمعنا كتاب «فصل المقال» وهو من مؤلفات ابن رشد الأساسية فاننا نلحظ عرضاً دقيقاً لهذه العلاقة. إنه لا يدلل على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الدين، ولا على أن الفلاسفة أعلى مرتبة من علماء الكلام، وإنما يدلل فى هذا المؤلف وفى غيره من المؤلفات على أن كلاً من الايمان والعقل له طريق خاص يوصل إلى الحقيقة ولكنهما يلتقيان فى نهاية المطاف وإن كانا يلتقيان بمنهجين متباينين. فمهمة الدين عرض الحقيقة بحيث يفهمها كل فرد فى الجماعة. وهذا بكل تأكيد أمر مرغوب فى عالم يموج بأناس من مختلف القدرات والاهتمامات. أما مهمة العقل فهى اتاحة الفرصة لأولئك القادرين على استخدامه لكى يفهموا لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه حيث أن الكون في جوهره معقول ومؤسس علي مسارات عقلانية. ونحن، استناداً إلي البحث عن فهم الكون فهما عقلانيا - علي الرغم من محدودية هذا الفهم - نشارك في العلميات الالهية التي تتضمن خلق العالم وبنائه. بيد أن الغالبية العظمي من السكان غير القادرة أو غير المهتمة باكتشاف مسار البرهان فانها لن تعاني من جراء ذلك ؛ إذ أن لديها طرقها الخاصة في اكتشاف الأسلوب الذي ينبغي أن تكون عليه حياتها، والعقيدة التي ينبغي عليها اعتناقها. وهذه الطرق قادرة علي اعطائها المعلومات اللازمة؛ ذلك أنها إذا استقبلت أكثر من اللازم فانها لن تكون قادرة على مسايرتها، ولن يكون أمامها بعد ذلك إلا أن تفقد الثقة في دينها أو أن تقبل التفلسف. وأي البديلين غير مرغوب فيه، ولذلك فعلي الفلاسفة أن يكونوا علي حذر ازاء الفئة التي يوجهون إليها براهينهم.

ومن البين الآن أن هذه النظرية ليست راديكالية تماماً. إذ هي نظرية واردة في الفلسفة الاسلامية وهي أن تكون منتبهاً إلى طبيعة المستمعين قبل أن تقرر ماذا تقول لهم وكيفية توصيل هذا القول. وابن رشد يذهب إلى أبعد من ذلك إذ من البين لديه أن الفلاسفة وليس علماء الكلام هم القادرون على كيفية تسوية قضايا التأويل العويصة. وهذه مسألة لا تسمح أن تساوى بين الفلسفة وعلم الكلام، بل إنها تتضمن أن الدين هو مجرد تفكير باهت للحقيقة التى يراها الفلاسفة. بيد أن هذه المسألة لا تؤثر تأثيراً مباشراً في مكانة الدين لأن الفلسفة فى مأمن كطريق إلى الحقيقة فى حين أن براهين علماء الكلام قد تكون مضطربة للغاية. فعلماء الكلام يغالون فى تعتيم الأمور عندما يحاولون تفسير الصعوبات فى حين أن الفلاسفة فى مقدورهم حل هذه المسائل استناداً إلى القياس العقلى. ولهذا فمن الأفضل أن يكتفى المؤمنون العاديون بمعتقدات إيمانهم وطقوسهم من غير أن يثيروا المسائل التى لا تكون فى مستواهم.

وغالبا ما كانت هذه النظرية موضع نقد لأنها تبدو مصطنعة ومشكوكاً فى أمرها. وأنا

شخصيا عندما أقوم بتدريس هذه النظرية لطلابي فانهم سرعان ما يتعاملون معها بطريقة عدوانية. والطلاب الذين يتضايقون من هذا التناول هم المتدينون بسبب احساسهم بأن ابن رشد يحقر من شأن الحقيقة ومغزى ايمانهم. فهل هو كذلك؟ إن الذين يدللون على أن الرشديين لا يمثلون ابن رشد نفسه يعتقدون أن الرشديين قد حقَّروا من شأن حقيقة ايمانهم. وهذا على الضد من ابن رشد الذى لم يقل سوى أن الايمان والدين متباينان وأن تباينهما ينبغى أن يكون موضع احترام فى أية محاولة لمعرفة العلاقة بينهما.

وقد قيل عن الرشديين إنهم يدللون على أن الدين كاذب، وهم بالفعل يدللون على ذلك، فى حين أن الفلسفة، فى رأيهم، صائبة ولكن بشرط ألا يذاع هذا الرأى. ومن المؤكد أن هذا الرأى أبعد ما يكون عن ابن رشد فهو لم يذهب إلى ذلك البعد، بل إنه يكرر القول، فى جميع مؤلفاته، بأن الدين لا يناقض الفلسفة، وأن على الفيلسوف تأدية دوره في أنشطة الجماعة اليومية الدينية الاجتماعية والتى هو جزء منها. ويبدو أن ذلك لا يشكل ضربة قاضية بل إنها بالقطع ليست الضربة التى بها يحقق الرشديون الانفصال الجذرى بين الدين والفلسفة. ولكن المهم هنا هو التفرقة بين النظرية القائلة بأن طريق الدين إلى الحقيقة مغاير لطريق الفلسفة وبين النظرية القائلة بأن أحد الطريقين هو القادر على الوصول إلى الحقيقة. وغالبا ما يتبنى الرشديون النظرية الثانية في حين أنه من البين أن ابن رشد يؤيد النظرية الأولى. ولذلك يبدو جليا أنه من الخطأ التوحيد بين ابن رشد والرشديين.

فهل هذا صحيح؟ من المحتمل أن يقول الرشديون صراحة ما كان ابن رشد يفكر فيه خفية، ولكنه كامن،من غير شك، فى مؤلفاته. وثمة حجج عديدة للتدليل على ذلك. فنحن من اللازم علينا مراعاة التفرقة الراديكالية التى يقيمها ابن رشد بين الفلسفة والدين. قد يشكل كل منهما طريقاً إلى الحقيقة، ولكن طبيعة كل طريق مباينة للآخر تماما. ومن البين أن الفلسفة في مرتبة متميزة. فالفيلسوف هو الوحيد القادر على الغوص فى العمليات العقلية للألوهية، والفيلسوف هو الوحيد الذى يقتنص طبيعة الحقيقة. والطريق الفلسفى هو أقصر رحلة وأسرعها. أما أولئك الذين يسيرون في الطريق العادى فانهم لا يصلون إلى ما يبتغونه مباشرة، وحتى عندما يصلون وينغلقون على أنفسهم ليمارسوا ايمانهم ويلتزموا بالمعانى الدينية الأساسية فلن تكون لديهم البصيرة الكافية لمعرفة ما يدور حولهم. ولهذا فانهم مضطرون إلى الاكتفاء بحقيقة معينة يمكن أن يفهموها، ومن ثم يتولد لدينا الاحساس بأن هذا المستوي من الفهم هزيل.

ومن الممكن شرح هذه النتيجة بمثال محدد. فمن البين أن ابن رشد يرى أن ليس ثمة مجال للتفكير فى الخلود الفردى للروح أو لأى جزء فينا، بل إن الدور الوحيد الذى يؤديه الخلود، فى مذهبه، هو نوع من الخلود الكوكبى حيث الفرد يلاشى فرديته لكى يشارك فى خلود النوع الانسانى. ومن البين أن هذه الفكرة كانت من أهم الأفكار الخلافية بالنسبة إلى ابن رشد فى الغرب. وقد بُذل مجهود ضخم لرفض رأى ابن رشد فى هذه المسألة. وعلى الرغم من مراوغة ابن رشد فى هذه المسألة إلا أن ثمة شكاً ضئيلا فى أنه يلتزم بالحياة الأخرى على نحو ما هى واردة في التصور الدينى. ولهذا فان الغزالى محق فى التدليل على أن آراء الفلاسفة فى هذه المسألة مناقضة للاسلام. وهى بالتأكيد مناقضة أيضا للمسيحية. والآن ما العمل ازاء هذه الصعوبة؟ إن الرشديين يدللون على أن الاعتقاد فى الخلود الفردى مقبول تماماً من قبل الجمهور لأنه يسهم في مساعدتهم على تأدية واجباتهم الدينية

وعلى الخشوع لله. وإن شئنا الدقة لقلنا، على غرار الفلاسفة.. إن هذا الاعتقاد كاذب، وإن الفهم الدينى العادى للحياة الأخرى ينبغى حذفه لصالح فهم آخر أكثر تعقيداً يدخل فى اعتباره الطبيعة المعقدة للهوية الشخصية، إن المؤمنين العاديين مخطئون فى تصورهم للحياة الأخرى، ولكنهم ليسوا مخطئين كلية لأن ثمة جوانب مقبولة فى تصورهم هذا، ولأن قيمة اعتقاداتهم تكمن في اندفاعهم البرجماتى نحو هذا التصور. إنهم قادرون على تحريك البشر في طرق تتلاءم وواجباتهم، وهى طرق قد يصعب عليهم فهمها في حالة غياب مثل هذا الاعتقاد.

هل نظرة الرشديين إلى الخلود الفردى كاذبة بالمعنى الحرفى؟ هى كاذبة، وليست كاذبة. هى كاذبة بمعنى أنها تطرح أموراً لا هى ممكنة ولا هى واقعية لأنها ضد طبيعة التصورات التى نتحدث عنها. بل إن الله نفسه ليس فى امكانه الوقوف ضد قوانين المنطق. واذا استلزم التفسير الدينى للحياة الأخرى تغيير مفهوم الهوية الشخصية فان الله نفسه لن يكون فى امكانه ذلك. إن ثمة ماهية للانسانية تفضى إلى صدق نظرة معينة إلى الهوية الشخصية، وإلى كذب النظريات الأخرى، وحتى الله نفسه محكوم عليه باحترام خصائص النوع الانسانى فى تقريره لطبيعة الحياة الأخرى. ومن المؤكد أن البشر في معظمهم لن يكون فى مقدورهم هذا الفهم. واذا قيل لهم إن طبيعة الحياة الأخرى مباينة تماماً لطبيعة الحياة الدنيا فلن يكون في مقدورهم متابعة السير. وهذه الفجوة النظرية قد تفضى إلى اثارة صعوبات عملية. ومع ذلك فان الاعتقاد العادى فى الخلود الفردى يبدو أنه كاذب حرفياً فكيف يمكن لنا أن نبرر مطالبة البشر بقبول فكرة على أنها صادقة في حين أنها كاذبة حرفياً؟ قد نلحظ تبريرات أداتية لمثل هذه المطالبة، ولا أكثر من ذلك. وموضع الشك هنا أن ابن رشد وأتباعه يحطون من شأن الايمان في مواجهة الفلسفة.

ومع ذلك فالموقف ليس واضحاً تماماً. فمن المحتمل أن ابن رشد قد دلل على أن ثمة طريقين لاختبار قبول قضية معينة. طريق نظرى وآخر عملى. وجميع القضايا تنطوى على مضمون ما. ومما هو جدير بالتنويه هنا أنه حتى القضايا الشعرية والسوفسطائية لها قيمة عند تناول الفلاسفة لأورغانون أرسطو. وكلما ابتعد الفلاسفة عن القياس العقلى الذي يعد فى قمة المنطق تدهورت قيمة هذه القضايا فبالنسبة إلى القضايا ذات المضمون الضعيف فما يجب عمله هو البحث عن معناها. وحيث أننا هنا نتعامل مع قضايا ذات مضمون نظرى ضعيف فمن المعقول أن نستنتج أن معنى مثل هذه القضايا يأتى فى المقام الأول. مثال ذلك: كانت اللغة الخطابية التى كان يستخدمها سياسي متفوق وهو النبى محمد معدة لتحريك أكبر عدد من البشر من الذين كانوا يستمعون إلى هذه اللغة. ومعنى ذلك أن هذه اللغة لم يكن القصد منها تقديم حقائق نظرية إلى هؤلاء الذين من المؤكد لم يكونوا على دراية بكيفية الافادة منها. وقد يقال إنه من المؤكد أن المسأله هنا هى فيما إذا كانت اللغة المستعملة هى لغة حقيقية. ولكن مَنْ الذى يجرؤ على القول بأن اللغة التى كان يستخدمها النبى محمد(صلعم) لم تكن لغة حقيقية وإنما كانت مستخدمة لاحداث تأثير على مستمعيه؟ إن ابن رشد لم يكن يقصد إلى ذلك، وإنما كان يدلل على أن النتائج العملية للقضايا المشار إليها هى جزء من معنى القضية. إن من طبيعة اللغة الخطابية أن المعنى ينبغى أن يؤسس بطريقة تسمح بأن الأولوية تكون لتأثيره العملى الأمر الذى يقف على الضد من قضايا العلم الطبيعى. ولهذا فعندما ينبئنا النبى محمد (صلعم) عن

الحياة الأخرى المرفوضة من الفهم الفلسفي فانه يقصد إلى معنى رئيسي وهو تغيير سلوك البشر. وهذا هو معنى القضية. ولهذا لا يمكن القول بأن النبى محمد كان يؤسس قضية كاذبة لتوصيل رسالة عملية لأن المسألة ليست كذلك. فليس ثمة كذب فى القضية لأن مضمونها حقيقى وهى أنه يجب على البشر أن يسلكوا بأساليب معينة. والفيلسوف، والفيلسوف وحده، هو القادر على فهم كيفية ترجمة الحد الأدنى الذى دفع ابن رشد فى «فصل المقال» إلى القول بأن الفلاسفة عليهم أن يتحملوا مسئولية تأويل النصوص الصعبة، لأنه يتشكك فى أن هذه النصوص تتناول أفكاراً تبدو أنها نظرية وهى في الحقيقة عملية. والفيلسوف وحده هو الواعى بقواعد تحويل ما هو نظرى إلى ما هو عملى، وذلك لأن الفيلسوف وحده هو الذى يميز بين الأشكال المتباينة للحكم، ولذلك فهو وحده الذى يكشف عن البنية المنطقية الخاصة بقضية معينة.

وهذا كله يفضى بنا إلى مسألة هامة للغاية وهى ما يطلق عليها نظرية «الحقيقة المزدوجة»، وهى تتلخص فى أن العبارات الدينية مناقضة للعبارات الفلسفية، وفي الوقت نفسه، فانها جميعا قضايا حقيقية. وهذا أمر يصعب تصديقه. فالقضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً. وقد دلل الرشديون على أنه اذا قيل عن عبارات دينية إنها صادقة فهى ليست كذلك لأنها تقف ضد نتائج الفلسفة. ولكن من حق الجمهور القول بأن العبارات الدينية صادقة اذا كان راغباً فى هذا القول، ولكن هذا القول لا يمنع الفيلسوف من الكشف عن كذبها. وقد يكون للفيلسوف الرشدى من اللطف ما يمنعه من نقد ايمان المؤمن، ولكنه فى قرارة نفسه مقتنع بكذب معتقداته. وقد قلنا إنه من الصعب أن يكون هذا الموقف هو موقف ابن رشد، لأنه قد يدلل على أن لدينا طريقين إلى الحقيقة، وأنهما كذلك. ومن ثم فان كلا منهما ليس طريقا إلى الخطأ. فلدينا مفهومان متباينان عن الحقيقة أحدهما نظرى والآخر عملى. الفيلسوف مع المفهوم النظرى والمؤمن العادى مع المفهوم العملى. وقد تبدو الحقيقتان متناقضتين ولكن المسألة ليست كلك لأن ثمة طريقين لتأويل ما هو حق.

قد يقال إن هذا التفسير أبعد ما يكون عن الحقيقة، وأنه نوع من المراوغة. ولكن فى ضوء مبادئ أرسطو يمكن قبول هذا التفسير. فثمة مبدآن أرسطوطاليان فى مأزق. فأرسطو، أولا، يدلل على أن درجة الدقة بالنسبة إلي صور معينة من الأقوال إنما هي مرتبطة بطبيعة هذه الصور. فليس ثمة معيار للدقة ينطبق على جميع أساليب التفكير[11]. ولهذا فإن المعايير التى تنطبق على قضية نظرية يجب أن تكون مختلفة عن المعايير التى تنطبق على قضية عملية. وأرسطو، ثانياً، يلح على أهمية «ازدواجية» أسلوب الحياة، فالحياة مفعمة بالواجبات والالتزامات والنشاط السياسى[12].

وعلى الرغم من أن أرسطو يري أحياناً أن هذا النشاط ثانوي في الطريق المنتهى إلى الكمال استناداً إلي التأمل، إلا أنه هو وأتباعه في العالم الاسلامى يلحون دائماً علي أن الكمال العقلى هو التعبير الكافي عن احتياجاتنا والتزاماتنا الاجتماعية. إذن الفهم الميسور هو أن ثمة طريقين لفهم أهم معتقداتنا، عملى ونظرى. والطريق النظري له مزية وهو أنه قادر على فهم بنية الطريق العملى، ومع ذلك فان الطريق العملى له مزية وهو أنه قادر علي تصور المبدأ النظري الذى ليس فى مقدوره أن يصيغه

لقد رأينا أن الرشديين قد أعطوا تفسيراً دقيقاً لفلسفة ابن رشد، وأنهم قد ركزوا علي مكانة الفلسفة بالنسبة إلى الايمان. إن الايمان مهم ولكن دوره ثانوي من حيث أنه تأويل شعبى وعملى للفلسفة. ومن البيّن أن هذا الفهم يتفق مع ما عرف فيما بعد باسم مشروع التنوير، وأن ردود الفعل ازاء هذا المشروع في الغرب كانت لها من الفاعلية بحيث أدمجت اسهام ابن رشد فى العالم الاسلامى(١٣). وهذا يذكرنى بقول هيجل فى مقدمته لفلسفة الحق «إن بوم بينا لا ينشر أجنحته إلا عند الغسق».

ومن البين أن الغسق، في الغرب، كان سابقاً على الليل الذى خيم على العالم الاسلامى! ومن المهم ملاحظة أن بزوغ أسلوب جديد للتفكير في عصر التنوير لم يحدث من فراغ، ولكنه حدث كنتيجة لمناقشات عديدة ومكثفة عبر عصور عديدة في العالم الغربى، وأن ليس ثمة شك يذكر فى أن الرشدية قد أدت دوراً كبيراً في تأسيس تراث قادر على التساؤل عن مكانة الدين بالنسبة إلى العقل. وقد كان التنوير، في أغلب الأحيان، موضع نقد من حيث فشله فى ارساء أسس متينة لمشروعية استخدام العقل نفسه لأنه اذا كان تبرير مثل هذه المشروعية من شأن العقل نفسه فإننا نقع في دور.

وأنا لست علي يقين فيما اذا كان نقد مشروع التنوير برمته نقداً حاسماً كما كان يعتقد أصحابه ابتداء من بسكال حتي ما بعد الحداثة. ولكن ليس من البين أن هذا النقد ينسحب علي ابن رشد. فهو لا يزعم فقط أن علينا إعمال العقل لفهم طبيعة العبارات الدينية، بل هو يدلل على أن الفلسفة وحدها هى القادرة علي فهم هذه العبارات، وأننا مضطرون إلى الوصول إلى هذه النتيجة بسبب فشل أى منهج آخر فى التعامل مع هذه المشكلة.

ولهذا فان الرشديين يرون أنه من البداهة إعمال العقل، وأن الثقة فى العقل مردودة إلى هذه البداهة. وهذا ليس قبولاً لأهمية العقل من غير نقد. وقد يقال إن هذه العملية نفسها عقلانية، وأننا مطالبون بتبرير مسبق لقيمة العقلانية ذاتها، ولكن ليس لدينا ما يسمح بالاستجابة إلى هذا المطلب لأن أى تبرير لا يكون مقبولاً إلا إذا كان معقولاً من حيث الشكل. وهذا هو مغزى الرشدية فى تطوير الفلسفة الغربية وهى تدعم، فى حسم، استقلال العقل. وهو موقف يتردد صداه عبر تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة.

إن مفهوم ابن رشد عن عالم بلا أسرار قد أصاب أبناء وطنه بذهول. فلم يكن ينشغل بالبحث عن تفسيرات مفارقة لما هو حادث حولنا، ولكن ليس لأن مثل هذه التفسيرات لا وجود لها، ذلك أنه من المؤكد أنها موجودة وأنها موجودة في لغة الدين. ولكن هذه التفسيرات سطحية من الزاوية النظرية.إن لها مكاناً ولكنه فيما هو عملى. ويجب أن يرد ذلك إلي ذهننا ونحن نواجه الصراع المحتمل بين الدين والايمان. وينبغى أن نتذكر أن نظرية ابن رشد فى المعنى تتضمن أن ألفاظ اللغة مشتركة (وحدة الاسم مع تباين المسميات)، وأن الطرق التى نستعين فيها باللغة محكومة بمحدودية وجهات نظرنا لأننا مخلوقات متناهية ومحدودة. ولهذا فان لغتنا ليست دائما قادرة علي أن تكون دقيقة وواضحة(١٤). ولكن ليس معني ذلك الاستغناء عن اللغة، أو البحث عن أى شكل آخر من

أشكال التعبير، أو ضرورة النظر فى مرشد آخر لإمكان فهم ما يدور حولنا. إن موقف ابن رشد بالنسبة إلي متصوفة عصره هو نفس موقف كانط بالنسبة إلي معاصريه الذين اتهمهم بأنهم غير علميين. إن المتصوفة يمثلون القدرة على تفسير معين من حيث المبدأ كما لو كان هذا التفسير غير ممكن وينتهون إلى صياغة تكنيك غريب لمعرفة العالم. وكل المطلوب منهم أن يفحصوا هذا المعني فحصاً عقلانياً.

خلاصة القول أن ثمة صعوبة ضئيلة في رؤية ابن رشد كمفكر متناغم مع المبادئ الأساسية للتنوير. ومن العسير معرفة أهمية مؤلفات الرشديين فى تمهيد الطريق إلى التنوير لأنه من العسير دائما فهم كيفية بزوغ نتائج معينة فى فترات معينة من التاريخ الفكرى. وكل ما يمكن قوله هو أن الرشديين كانوا متفقين مع ابن رشد فى القضايا الأساسية. وقد رأينا كيف أفسد الرشديون حجة ابن رشد التى لم تذم فى الدين، بل لم تقدح فى الدين بطريقة ضمنية، ولكنها أعطت للدين دوراً ثانوياً ومتدنياً. أما الرشدية فقد زعمت الأهمية الطاغية للعقل، ومن ثم مهدت الطريق للتوحيد بين الحداثة والعلمانية. وليس ما يدعو إلى الدهشة أن عدداً ضئيلا من المفكرين قد تبنى هذه النظرية في عصر ابن رشد فى العالم الاسلامي. لقد قدم إلينا مشكلة عقلية وعملية مازالت الثقافة الحديثة فى صراع حولها.

□□□

الهوامش

(١) Ibn Tumlus, Abu al Hajjaj Yusuf b. Muhammad, al - Maddkhal li- Sina at al Mantiq, ed and trans. M. Asin (Madrid: Matba at Ibiriqa, 1916).

(٢) See the section on Ibn Rushd by Dominique Urvoy in The Routledge History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr & O.Leaman (London: Routledge, 1995).

(٣) Renan, E. Averroès et l" Averroisme in Oeuvres complèes de Renan Vol. III.

(٤) von Kugelgen, A. Averroes und die arabisch Moderne (Leiden: Brill, 1994).

(٥) For more detail here, see the chapter "Averroism" in my Averroes and his Philosophy, (Oxford: Clarendon Press, 1988) PP. 163 - 178, and also the section "Jewish Averroism" in Nasr & Leaman,, Islamic Philosophy and my "Is Averroes an Averrroist? in Averroismus imm Mittelateer und in der Renaisance, F.. Niewwohner and L. sturlese eds, (Zurich: Spur Verlag.. 1994) pp. 9- 24.

(٦) Munk, S. Mélanges de Philosophie Juive et arabe (Paris: Franck, 1859).' and Renan, Averroes et Averroissme.

(٧) Aquinas, Thomas, Tractatus de unitate intellectus contra averroistas, ed. L. Keeler (Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1957)

(٨) Gersonides is a good example here. See Freudenthal, G. ed. Studies on Gersonides (Leiden: Brill, 1992).

(٩) See my An introduction to medieval Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 39 - 40

(١٠) It was Alexander of Aphrodisias who really created the concept of the active intellect. All that Aristotle talked about was the "passive intellect" (De anima 430 a 14 ff).

(١١) See here Aristotle"s Nicomachean Ethics 1094b 12 - 28.

(١٢) Nicomachean Ethics 1178 Passim.

(١٣) For critics of the Enlightenment Proiect, see Macintyre, A., After Virtue (London: Duckworth, 1981) and O"Neill, O., "Vindicating Reason", in P. Guyer, ed. The Cambrige Companion to Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) PP. 280 - 308.

(١٤) For more detail on Ibn Rushd"s theory of meaning, see my "Averroes. and also "Continuity in Islamic political philosophy: the Role of Myth", Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies 14, no2 (1988) PP. 147 - 55.

□□□



المجاز عند ابن رشد

الفريد إيڤرى

أستاذ الدراسات اليهودية بجامعة نيويورك (أمريكا)

سك اليونان لفظ «مجاز» وهو مشتق من لفظ يونانى agoreusis , allos ، وهو يعنى حرفياً «كلام آخر» (مقنّع أو لغة غير مباشرة). واستعمل اليونان لفظ «مجاز» بمعنى واسع فيشير إلى لغة الاستعارة، وبمعنى ضيق يشير إلى شكل أدبى معين. وفى المجاز ترمز الأشخاص والأحداث إلى شئ آخر بالاضافة إلى ذواتهم.

والمجاز، بهذا المعنى الأخير، لم يكن مقبولاً لأنه كان مفروضاً على قصص كانت متداولة في الأزمنة الغابرة. فالرواقيون تعاملوا مع الأساطير اليونانية على أنها مجاز فأفرغوها من مضمونها وجردوها بحيث تصبح متناقضة مع القيم والمعتقدات التى نشأت فى فترة متأخرة.

وأصبحت صناعة المجاز كتكنيك هرمنيوطيقى لها دلالة تاريخية مماثلة للخلق الأدبى المعتمد للمجاز. والذين كانوا يطالعون الأدب مطالعة مجازية لم يتصوروا أنهم كانوا يؤسسون معان وقيم جديدة فى النصوص كما لو كانوا يؤلفون قصة جديدة. وارتأوا أن البعد المجازى للنصوص ليس أكثر تعسفاً من الاستعارة والتشبيه القائمين فى هذه النصوص. وقد ظن المجازيون أنهم لم يفعلوا أكثر من استخراج المعنى الجوانى للنص، ذلك المعنى الكامن فيه على الدوام.

وكان فيلون اليهودى الذى عاش فى الاسكندرية فى القرن الأول قبل الميلاد هو أول مَنْ تناول الانجيل تناولاً متسقاً على أنه مجاز فى اطار تراث التوحيد. وتابعه فى ذلك آباء الكنيسة فقبلوا التأويل المجازى على أنه أحد الطرق الأربعة لفهم الانجيل. وكذلك تابعه الحاخاميون فى اطار تراث التحقيق الديني لديهم. ومما هو جدير بالتنويه أن القراءة الحرفية للانجيل ظلت مكانتها عالية وسط هذه التناولات المتكاملة، وأن كلمات الوحى، فى جوهرها، مقدسة.

وقد بدى القرآن، بما فيه من ألفاظ وآيات[1] غامضة ومن تشبيهات[2]، في حاجة إلى تأويل من قبل المسلمين على الرغم من أنهم كانوا حذرين فى استعماله[3]. ومع ذلك فان الشروح القرآنية والأنواع الأخرى من الأدب الاسلامى مليئة بتأويلات مجازية، وفُهم المجاز هنا بمعناه الواسع الذى يتسع للاستعارة. وأى لفظ أو فعل لا يؤخذ بمعناه الحرفى هو مجازى.

وقد أوّل القرآن جميع المتكلمين والمتصوفة والشيعة والجماعات الأخرى في المجتمع الاسلامي. وجاء تأويلهم طبقاً لتصورهم لطبيعة الله وطبيعة الوجود، وتابعهم فى ذلك الفلاسفة الذين نظروا إلى القرآن على أنه وثيقة فلسفية مستعينين فى ذلك بتكنيك المجاز. وقد وجدت التعاليم الفلسفية الأساسية فى نصوص أخرى، أى فى تراث فلاسفة اليونان. وقد استعين بالقرآن أساساً لتبرير التعاليم الواردة في نصوص أخرى ليس إلا.

وهكذا لم يكن تكنيك تأويل النص مجازيا هو المفضل فقط لدى الفلاسفة، بل كان ينظر إليه على أنه نشاط اشكالى ودفاعى للدفاع عن الفلسفة ضد الكثرة من نقادها. ولم يكن ابتداع أنواع أخرى من المجاز كمضاد لعملية تحويل القرآن إلى مجاز بالأمر الأكثر شيوعاً عند الفلاسفة. ومع ذلك فثمة عدد ملحوظ من المجاز ألفه فلاسفة الاسلام، وهو جدير بالاعتبار. ولهذا نوجزه على النحو الآتى.

كان ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ / ٩٨٠ - ١٠٣٧) هو الفيلسوف المشدود إلى استعمال المجاز. وأغلب الظن أنه كان تعبيرا عن شخصيته المبدعة الفذة. فقد ألف ثلاثة كتب مجازية «حى بن يقظان» و«سلامان وأبسال» و«رسالة الطير»، وحرر تأويلات مجازية تتفاوت فى طولها بما فى ذلك كتابا بالفارسية هو «معراج ناما»، وقد دُرس حديثا وترجم[٤]. وقد كان لمجازه تأثير ملحوظ على الكتاب المتأخرين وعلى الأخص فى بلاد الفرس وعلى مسار الفلسفة الاسلامية المتأخرة. وثمة جذوة فى التصوف والفلسفة تميز الثيوصوفيا الفارسية. وقد لا تعبر عن فلسفة ابن سينا ولكنها تؤخذ على أنها كذلك من قبل أولئك المتأثرين بمجاز ابن سينا.

وفى هذا الزمان يعتبر هنرى كوربان من أقوى المدافعين عن أولئك الذين يتصورون أن مجاز ابن سينا نموذج للتوجه الصوفى المتميز. وهو يرى أن «الحكمة المشرقية» مباينة تماما للفلسفة الغربية ذات الطابع الارسطى والتى هى عبارة عن أعمال فلسفية أكثر تقليدياً من أعمال ابن سينا[٥].

ولا يتفق أغلب الباحثين الغربيين مع رأى كوربان وينظرون إلى المجاز على أنه تصور يتخذ الشكل الصوفى أو القصصى فى تعبيره عن «اللوغوس» أو عن عقلانية فلسفة ابن سينا[٦]. ومع ذلك فإن هذه الفلسفة التى يراها الكثيرون أنها، في جوهرها، أرسطية مليئة بنظريات الأفلاطونية المحدثة وتركيباتها لا يجوز فيها القول بأن المجاز الكامن فيها انحراف جذرى عن الرسالات المكتوبة بأسلوب مبتذل

وهكذا يتضح أن التأويل أو المجاز عند ابن سينا يتسم بأنه أكثر حرفية ولكنه نموذج لفلسفته، أو أنه يفضى بنا إلى مسارات مجهولة. ذلك أن اختيار مسار معين إنما يستند إلى عدة عوامل. من هذه العوامل سهولة اكتشاف التطابق بين الشخصيات والأحداث فى مجال المجاز عند ابن سينا وبين عناصر تركيباته الفلسفية. وكلما كان المجاز أطول وأكثر سحراً كما فى «حى بن يقظان» كانت الصعوبة في تأسيس هذا التطابق عن يقين إذ يبدو أن مسار القصة مستقل وقائم بذاته. فمهما تكن غزارة الرمزية فانه ليس من الميسور أن نربط بينها وبين اشارات فلسفية معينة.

ومن التباينات الملفتة للنظر بين أنواع المجاز عند ابن سينا وتركيباته الفلسفية «المستقيمة» هى أن المجاز موجه فى معظمة إلى الطبيعة الشهوانية للنفس سواء كانت القوى المرموز إليها فى «سلامان وأبسال» أو الرغبة النفسية فى الاتحاد مع الله مصدر الوجود كما هو مرموز إليه فى «حى بن يقظان» و«رسالة الطير». وعلى خلاف مؤلفاته عن النفس التى هى جزء من التراث الفلسفي المتجذر فى «عن النفس» سواء عند أرسطو أو عند الاسكندر الأفروديسى فإن أنواع المجاز عند ابن سينا تدور على الاحساس بالضياع والندم الذى يلى خبرة الاقتران المتمثلة في مقابلة الملك فى قصره. فنحن ليس فى مقدورنا المحافظة على هذا الاقتران،ذلك أن طبائعنا الفزيقية تشدنا بعيداً عن عالم الحقيقة والوجود السرمدى.

وهذا الاحساس بعدم الرضا عن العالم بكل ما فيه من أبنية فيزيقية ومادية يهيمن على المجاز فى «حى بن يقظان» للفيلسوف الأندلسى الذى كان وزيرا وطبيبا عند الخليفة أبى يعقوب وهو أبو بكر بن طفيل (مات ١١٨٥). والمجاز هنا خاص بانسان يعلّم ذاته فى جزيرة مهجورة فيصل إلى المعرفة الكاملة ويعتقد في وحدة الموجودات، ووهم الوجود الفيزيقى، ويمارس تكنيك التصوف في الزهد والاتحاد وهو فى شوق إلى الانعتاق والكمال اللذين يجلبهما الموت.

ومجاز ابن طفيل له بعد سياسي أكثر وضوحاً مما هو عليه فى المسار الصوفى. فحى بن يقظان يريد توليد البصيرة لدى المجتمع، وافادة أقرانه من البشر، لكنه لا يلقى ترحيباً من أحد. فالحقائق التى يطرحها مع أنها من آيات قرآنية إلا أنها ليست ملفتة لأحد. ويخلص حى بن يقظان من ذلك إلى أن غالبية البشر تطلب تفسيراً حرفياً لايمانهم، وأن أية محاولة لتأويل الايمان بألفاظ أكثر كلية وتجريداً محكوم عليها بالفشل وبردود فعل سلبية.

ويختم ابن طفيل مجازه بعودة حى بن يقظان إلى جزيرته مستسلماً لقصور البشر وهم في حالة تجمع. ولهذا ينبغى ألا نعلمهم ما يجاوز الحكم والطقوس التقليدية الضرورية لرفاهية المجتمع. وعلينا أن نترك البشر مع تصوراتهم وطقوسهم الدينية الشعبية، ونبحث عن خلاصنا الشخصى القائم فيما وراء العلم والفلسفة، أى فى المعرفة الصوفية.

ويعتبر ابن سينا وابن طفيل من المجازين الاساسيين بين الفلاسفة المسلمين. وأغلب الظن أن أبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) كان على دراية بتركيباتهما المجازية وكان ابن طفيل هو نفسه الذى عرّف ابن رشد بالخليفة الموحدى أبى يعقوب بوسف. ونحن نعلم من مؤلفات ابن رشد أن ابن طفيل كان يفضل قراءة مؤلفات ابن سينا.

وقد كلف أمير المؤمنين ابن رشد بشرح مؤلفات أرسطو. وقد كرس حياته كلها لتنفيذ هذا التكليف حيث ألف ابن رشد ثمانية وثلاثين شرحا بأحجام متباينة وبدرجات متفاوتة من التفصيل[٨]. وقد شرح معظم مؤلفات أرسطو الفلسفية باستثناء كتاب «السياسة» لفيلسوف أسطاجيرا وكان البديل عنه كتاب «جمهورية» أفلاطون. وهكذا كان ابن رشد تابعاً للتراث الفلسفي الهلينى مستعينا فى شروحه بأغلبية الشراح المشائين الذين ترجمت أعمالهم إلى اللغة العربية وعلى الأخص الاسكندر

الافروديسى وثامسطيوس.

إن ابداع ابن رشد لعمله الفلسفى المتأثر بالفكر الأرسطى قد يفضى إلى الاعتقاد بأنه كان يعمل فى مناخ فلسفى ملائم. وأغلب الظن أن هذا الاعتقاد صحيح إلى حد ما. فمما لا شك فيه أن ابن رشد كان مدعما، فى مشروعه الفلسفى، من الخليفة، وأن ثمة حلقة ثقافية فى البلاط أو فى المملكة يوجه إليها هذا المشروع. ومما هو جدير بالتنويه أن ابن رشد، فى خريف عمره، كان ضحية لحملة مضادة للعلم والفلسفة كان قد شنها أبو يوسف المنصور خليفة أبيه أبى يعقوب يوسف. ويجب ملاحظة أن هذه المعارضة للفلسفة التى أصبحت واضحة للعيان كان لها حضور دائم، وأنه كان يجب على ابن رشد أن يكون على دراية بها[٩].

وقد ناقشت، فى احدى مؤلفاتى، الأساليب المتباينة التى استعان بها ابن رشد لعرض فلسفة أرسطو على جمهور متباين، وهى عبارة عن ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الأكبر والشرح الأوسط والشرح الصغير. وقد أوضحت أن ابن رشد كان يعمد إلى الشرح الأكبر عندما يعرض عرضا دقيقا لتعاليم أرسطو والتى تحتوي على أقل قدر من التنازلات ازاء العقيدة الاسلامية والتى لن يطالعها إلا الفلاسفة[١٠].

وثمة حجة أخرى على الوعى السياسى لابن رشد وهى واردة فى كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». فهذا الكتاب، على حد قول جورج حورانى، صنو لكتابه «تهافت التهافت» ولكن من زاوية الشرع. ذلك أن هذا الكتاب هو دحض فلسفى مفصل لنقد الغزالى للفلسفة بينما كتاب «فصل المقال» دفاع عن مشروعية الاشتغال بالفلسفة مستنداً فى ذلك إلى حجج من الشريعة. وكان ابن رشد، وهو يردد أفكار ابن طفيل وفلاسفة آخرين، يرغب فى أن تكون الفلسفة محصورة فى دائرة القادرين علي قراءتها، ولهذا فقد كان حريصا على عدم عرض التعاليم الفلسفية على الجمهور ذلك أنه من المفروض أن يقنع الجمهور بالنص القرآنى دون أن يغوص في معناه الباطنى لأنه غير متعلم.

وقد ارتأى جورج حورانى أن ابن رشد كان يحاول تهدئة خصومه السياسيين عندما يمنع الجمهور من قراءة الفلسفة[١١]. وخصومه على ضربين: الفقهاء وهم من أتباع المدرسة المالكية وهى المدرسة التى ينتمى إليها ابن رشد، والأشاعرة الذين يمثلهم الغزالى أفضل تمثيل. والقانون المالكى شامل ولا علاقة له بعلم الكلام، ومهيمن علي المناخ الثقافى فى الأندلس حتى بداية حكم الموحدين فى عام ١١٤٦ / ١١٤٧. وعندئذ بدا نوع من التسامح فى مجال علم الكلام على الرغم من أن فقهاء المدرسة المالكية كانوا فى بلاط الخليفة وفي أماكن أخرى، ومعارضين لكل ما هو عقلانى وكلامي وفلسفي.

ومن هذه الزاوية كان ثمة تحالف بين ابن رشد والمتكلمين الذين كانوا أول مجموعة في الاسلام تؤسس تأويلاً غير حرفى للقرآن. وقد أفضى رد الفعل ضد هذه المحاولة أن حاول المتكلمون احداث نوع من المهادنة بمافى ذلك الحد من استعمال المجاز. ووضع الغزالى قواعد لتحقيق هذه الغاية، والتى

أيدها ابن رشد في كتابه «فصل المقال».

وتأسيسا على ذلك فان خلاف ابن رشد مع الغزالى والمتكلمين مباين كيفياً لخلافه مع السلطة الدينية، ومع ذلك فإن نظريته الأساسية موجهة إلى كل من الفريقين وهى أن الشريعة تأمر القادرين على فعل التفلسف بممارسة هذا الفعل. وتدليله على صحة هذه النظرية في مفتتح كتابه ينطوى على دوْر منطقى ملحوظ. فالقرآن يلزمنا يالاشتغال بالفلسفة لأن ثمة عدداً من آياته يشير إلى الأنشطة المعرفية التى هى، في نظر ابن رشد، فلسفية بحكم طبيعتها. والقرآن يحث المؤمنين على ممارسة «التدبر» الذى من شأنه أن يفضى إلي قراءة منحازة. يقول: «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. ويبّن أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو بأتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا»(١٢).

ويلتزم ابن رشد بهذا التقرير فيفرق بين القياس العقلى وبين أشكال أخرى أقل كمالاً وهى الجدلى والخطابى والسوفسطائى. والقياس العقلى هو القياس اليقينى، وهو قمة الدليل الفلسفى عند الفلاسفة الاسكلائيين، بل هو الذى يفضى إلى الحقيقة الضرورية بلا منازع.

واستدلالاً من ذلك يمكن القول بأن القرآن يأمرنا بدراسة المنطق بكل فروعه كمقدمة ضرورية لممارسة القياس فى مجال الموجودات على تباين أشكالها، بل هو الطريق إلي معرفة الله بالقياس. والالحاح على المعرفة القياسية هام عند ابن رشد لأن هذه المعرفة هى التى تميز الفيلسوف من الآخرين. ويقر ابن رشد بأن كلا من القياس الجدلى والخطابى يؤدى دوراً هاماً في دفع معظم البشر إلى قبول حقائق الدين، وأن القرآن نفسه يستعمل الأنواع الثلاثة من الأقيسة التى تقابل طبقات البشر الثلاث(١٣).

إن التحدى الجرئ الموجه إلى نظرية ابن رشد والذى بنظر إلى الفلسفة على أنها بدعة قد قوبل باستجابة مضادة تدور على أن التأويل الفلسفى ليس أكثر بدعة من دراسة الشريعة ذاتها، لأن ابن رشد يرى أن الفلسفة أعلى مقاماً من الشريعة لأن الفقية يشتغل «بقياس يستند إلى الظن»، أى إلى قياس ظنى، أما الفيلسوف فيبدأ من مقدمات ضرورية ولهذا فقياسه «يستند إلى اليقين»(١٤).

وفى الفصل الثانى من هذا الكتاب يتناول الفقه مرة أخرى فى مسألة الاجماع، والتساؤل هنا عما اذا كان مصرح للفلسفة، على الرغم من أن منهجها برهانى، بأن تختلف عن التأويل الاجماعى لجماعة الفقهاء فى أسلوب فهمهم لآيات القرآن سواء كان تأويلا مجازيا أو تأويلا حرفيا. وأساس هذا التساؤل مردود إلى المعتقد الدينى وهو أن النظرية التى تحوز اجماع الأمة لا يمكن أن تكون خطأ، وبالتالى يتفوق المنظور التراثى على المنظور الفلسفى.

واستجابة ابن رشد لهذا التحدى عبارة عن انكار لمقدمة هذا التحدى، وبالتالى للقضاء على أسطورة ما هو دينى، ومن ثم القضاء على الاتساق الثقافى. فهو يزعم أن ليس ثمة يقين برهانى على

أن الاجماع حاصل فى الأمور النظرية(١٥)، وليس فى امكان أحد أن يكون على يقين من أن كل السلطات فى فترة زمنية معينة وفى مكان معين كانت لها كل الأصوت أو كانت لها الصلاحية لتنفيذ آرائها. أما فيما يختص بالقرآن فأغلب الظن أن العلماء كانت لهم تأويلاتهم السرية التى منعوا اذاعتها على الجمهور.

ومع ذلك فثمة معتقدات أساسية في الاسلام يؤمن بها ابن رشد ليدافع عن نفسه وعن الفلاسفة ضد اتهام الغزالى وآخرين بأنهم ملحدون. وهذه المعتقدات هى جوهر الايمان: خلق العالم، ومعرفة الله بالكل، وخلود النفس. وفهم ابن رشد لهذه المفاهيم يتضح منه أنه مخالف للآراء التقليدية، إذ هو يضع ما يبدو أنه اتفاق بينه وبين فهم الجماعة موضع التساؤل(١٦). وهو يدلل على وجهة نظره بالنسبة إلى تباين أساليب فهم المعنى.

اذن مجاز المتكلمين، عند ابن رشد، كاذب لأن بدايته مرجعية خاطئة وهى فلسفة فاسدة. وهذا الرأى سبق أن أعلنه وهو أن التأويل المجازى ينبغى أن يقرأ فقط فى «كتب البرهان» التى لن يقرأها إلا الفلاسفة، فهم وحدهم القادرون على فهمها، وهو يرى أن وجود المجاز فى كتب غير برهانية وتأويلها بوسائل شعرية وخطابية أو جدلية خطأ جسيم يفضى إلى شقاق ديني وسياسى. وهو لهذا يغلط الغزالى والأشاعرة. وفيما بعد هذه الملحوظة الخلافية يقع الشقاق بينه وبين المتكلمين: إن لديهم مفهوماً كاذباً عن الواقع، وبالتالى فان تصوراتهم المجازية غير موثوق بها ومضللة.

وابن رشد، في تضييقه لبنية المجاز، يحاول التحكم فى التشكيلات الخيالية بحيث يفرض على قوة المخيلة أن تتطابق مع أوامر العقل، وتخضع لفهم العالم الطبيعى، ومن ثم فان التأويل السرى للقرآن يفضى إلى الكشف عن رؤية كونية علمية استناداً إلى العلم الطبيعى والميتافزيقا والفلسفة السياسية. وهكذا يكون المجاز عند ابن رشد مضاد لمعناه عند مَنْ سبقوه من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا. وقد سبق أن نوهنا بأن ابن سينا قد ألف قصصاً مجازية مطولة غالبا ما انطوت على معانٍ غامضة.

وهكذا يعكس تناول ابن سينا للمجاز تقديراً لقوة المخيلة أقوى من تقدير ابن رشد، كما يعكس ميلاً نحو التجربة الصوفية التى يقويها بالاستعانة بأبنية الأفلاطونية المحدثة. أما ابن رشد فيؤثر الاشارة إلى المجاز علي الكتابة بالمجاز ليوجه الانتباه إلى الطبيعة وما بعد الطبيعة كما هى عند أرسطو وليس إلى توجيهه إلى أى شئ آخر.

ومع ذلك فإن الفلسفة السياسية لابن رشد ليست مباينة لآراء ابن طفيل التشاؤمية. فكل منهما يكتب بصراحة عن ضرورة تعليم أفكارهم بصراحة. وأغلب الظن أن ابن رشد كان متعاطفا مع ابن طفيل فى استخدامه للمجاز لأغراض سياسية. ومن المستحسن أن ننظر إلى شرح ابن رشد لجمهورية **أفلاطون** من هذه الزاوية، وإلى أنه قد فهم **الجمهورية** على أنها مجاز. وشروحه لهذا الكتاب الذى يقع بين الشرح الصغير والشرح الأوسط هو أقرب إلى شرح منه إلى استعمال المجاز، أى إلى إعادة الصياغة بحيث يكون القصد من هذه الصياغة أن تكون مجازاً. وفهم «شرحه» من هذه

الزاوية يسهم فى تفسير تأييده لكثير مما جاء فى «الجمهورية» باعتبار أنه مدح فى أخلاق الاسلام وفى الشريعة. وكان فى امكان ابن رشد أن يقبل كتاب أفلاطون على أنه يعبر عن الدولة المثالية مجازاً أكثر من أن يقبله على أنه نموذج للدولة.

وتأسيسا على ذلك فإن المجاز، عند ابن رشد، أقرب إلى الفلسفة السياسية منه إلى الميتافزيقا.. والفلسفة، عنده، ينبغى أن تتجه إلى العلم وتبتعد عن اللاهوت والتصوف. وعلى الدين ألا يدخل فى صراع مع الفلسفة بشرط أن تكون مفهومة فهما سليما. ولكن من الأفضل ألا نخلط بينهما ونخلبط بينهما. نصيحة معقولة قديماً وحديثاً.

□□□

ملحق

إن عدداً وفيراً من المتحدثين في هذا المؤتمر الذى أعددت له هذا البحث قد عرضوا ابن رشد على أنه شخصية ذات دلالة معاصرة فركزوا على تكريس نفسه للبحث العلمى، وللفلسفة، وللقيم الديموقراطية. وقد حاولت فى بحثى التدليل على أن ابن رشد، هو في الأغلب، من أبطال العلم والفلسفة الطبيعية والاسمية. وأعتقد أنه من الواضح أيضا أن لابن رشد فلسفة سياسية ترفض الاجماع فتقف ضد الشمولية، ومن هذه الزاوية هى ديموقراطية في روحها. واستعماله للمجاز سياسى في جوهره وذلك من أجل بيان بيان مشروعية البحث العلمى والفلسفى.

ومع ذلك فان ابن رشد لم تكن روحه ديموقراطية، وكان يشترك مع أفلاطون فى عدم اهتمامه بهذا الشكل من الحكومة. ولكن ثمة مفارقة تاريخية إذا قلنا عن أية شخصية من شخصيات القرن الثانى عشر أنها تتبنى المثل الديموقراطية. وعلى الرغم من أن ابن رشد كان راغباً في وضع مسافة بين الفلسفة والعلم من جهة وعلم الكلام والشريعة من جهة أخرى إلا أنه لم يعترض على تأسيس حكومة ثيوقراطية. فهو من حيث أنه قاض وفقيه فى الشريعة كان أداتياً في تأسيسها بقدر ما تسمح به الظروف. ولذلك فان تناول ابن رشد لتحقيق أغراض سياسية لبرالية معاصرة هو فى حد ذاته اشكالية، ويهدد بتشويه حياته وأعماله.

إنه من الممكن احالة ابن رشد إلى مجاز وبذلك نخلق شخصاً لديه احساسات معاصرة. ومن الممكن كذلك اعادة بنائه في مسار لبرالي استناداً إلي مواقفه الميتافزيقية الجسورة التي اتصف بها في حياته وإلي مواقف أخري قد نُسبت اليه فيما بعد موته مضافاً إليها ما اتسم به بقليل من العبقرية المبدعة. وكل ذلك لن يكون إلا استمراراً لتحول كان قد بدأ فى العصر الوسيط عندما تحول ابن رشد الأصلى إلى ابن رشد اللاتينى ذلك البطل المشهور صاحب النظرية الرشدية عن «الحقيقة المزدوجة».

هل هذا البناء والتفكيك مهمة الفلاسفة والباحثين المعاصرين؟ هل نحن مكلفون بابداع الأساطير وابتكار الماضى من أجل تحقيق أغراض سياسية؟ إن التعريف التقليدى للفلسفة من حيث أنها حب الحقيقة يقف على الضد من ذلك. ومع ذلك فيجب الاعتراف بأن التراث الأفلاطونى فى الفلسفة السياسية، سواء الكلاسيكى أو الاسكلائى، هو أكثر تعاطفاً مع مثل هذا التوجه. هذا بالاضافة إلى أن المجتمعات التى تناضل من أجل ارساء الحقوق الديمقراطية (وهل ثمة مجتمع يخلو من هذا النضال؟) مطلوب منها أن تتبنى التناول الثانى.

أما بالنسبة لنا فمن البين أن ابن رشد وهو يقتفى أثر الفارابى فى تأثره بتراث يرجع إلى أفلاطون، كان مقتنعاً بأن الجمهور فى حاجة إلى قصص خيالية ومحاكاة الحقيقة للمحافظة على كيانهم وعلى المجتمع الذي يحيون فيه.

ومن المحتمل أن تحويل ابن رشد للقرآن إلى مجاز فى كتابه **فصل المقال** لأغراض فلسفية كان عملاً مقصوداً لادخال أسطورة شعرية واستراتيجيا هرمنيوطيقية استناداً إلى قناعات شخصية وسياسية. ومع ذلك فان هذه المسألة لا تحجب الرأى القائل بأن ابن رشد كان مخلصا فى قراءته الفلسفية لكلمة الله لأنه كان يعتقد مع الفلاسفة الآخرين أن الحقيقة واحدة.

وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأنه اذا كان ابن رشد قد حول التراث الدينى إلى مجاز لكى يتفق مع الفلسفة فلماذا لا نكون فى مستوى تحديات العصر ونقوم بعمل مماثل، أى تحويل ابن رشد نفسه إلى مجاز؟ فكما أنه وهو يؤول الماضى فانه قد اخترع ماضياً آخر كذلك نحن نعيد اختراع الماضى ونحن نؤول ابن رشد.

هذه الحجة قد تلقى مساندة فلسفية من أولئك الذين يمثلون تيار ما بعد الحداثة والذين يعتقدون أن المعرفة، الماضية والحاضرة، هى اختراع أو بناء من الكاتب وبالتالى فان كل التأويلات متساوية فى صحتها. ومن الصعب دحض هذه الحجة إن لم يكن مستحيلاً لأن مقدمات هذا الدحض هى نفسها المقدمات التى ننكرها، وأعنى بذلك أن ثمة لُبا جوهرياً للتاريخ الواقعى يمكن معرفته، وأن ثمة دلالات أولية كامنة فى النصوص يمكن التعرف عليها.

إن رفض هذه المسلمات يمكن أن يحرر الانسان من القيود ومن طغيان النص، ولكن هذا الطريق يفضى إلى فوضى فى البحث العلمى وما يترتب عليها من مناورات سياسية. ذلك أن النص يصبح ما تريده أنت أن يكون عليه، ويصبح الفيلسوف خادماً لك، وغالباً ما يكون هذا هو مصير الأشخاص والنصوص في المجتمعات الشمولية. ولكن هذه المحاولة ينبغى أن تُمنع في المجتمعات التي تنشد الحرية. وعلى الفلاسفة أن يكونوا على حذر من انصياعهم لمناهج من هذا النوع. فاليوم تغيّر الماضى ليتلاءم مع برنامج لبرالى، وغداً نغيّره ليتلاءم مع برنامج محافظ، وما بعد الغد...؟

يمكن القول بأن هذا هو ما يحدث في المجال السياسى وأن على الفلاسفة ألا يتراجعوا عن تناول مشكلات المجتمع ويقبعون فى برجهم العاجى. بل إنه نوع من قصر النظر أن نعتقد أن الباحث أو الفيلسوف يكون موضع ثقة ومؤثر اذا ما أصبح داعية لوجهة نظر سياسية معينة. إنه ينبغى على الفيلسوف أن يظل كسقراط مثل ذبابة الماشية يتساءل ويتحدى الحقائق المقبولة.

لقد حافظ التراث الاسكلائى الفلسفى على هذا الموقف السقراطى، مع تحفظه عليه، ولم يكن فى معظمه يتخذ أسلوب المواجهة المباشرة. وكان من الواضح تماما أن الفلسفة قدمت رؤية بديلة عن العالم مباينة للدين التقليدى و«للعلوم» التقليدية المتنوعة. وعلى الرغم من النقد الحاد للمؤسسات فى المجتمعات التى كان يعيش فيها فلاسفة العصر الوسيط، بما فيهم ابن رشد، فانهم كانوا متكيفين معها. وعلى الرغم من اقتراب الفلاسفة المسلمين من مراكز السلطة فى بعض الأحيان إلا أنهم لم يكونوا المتحدثين الرسميين عن أنظمة معينة.

□□□

الهوامش

(١) Arabic: Al - ayát al - mutashábihat, Cf. Qur' an, Surah 3, verse7.

(٢) Amthal, said to be struck by God Himself; see e.g Qur an 14: 28, and cf.. J. Wansbrough, Quranic Studies (Oxford, 1977), pp. 239 - 244

(٣) Qur' an 3:6, 25: 33.

(٤) Cf. P. Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) (Philadelphia 1992), pp. 109 - 143.

(٥) Cf. H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, trans. W. R. Trask, trans. (New York, 1960) pp. 3-16 et passim. This latter work contatns translations of the three Avicennian allegories mentioned above.

(٦) Cf. Heath, Allegory, pp. 8 -10, 149 - 155, and see D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden, 1988), pp. 299 - 307.

(٧) Cf. L. E. Goodman, trans., Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan: A Philosophical Tale, New York, 1972, and compare R. Hocache, trans., The Journey of the Soul: The Story of Hai bin Yaqzan, London, 1982. See too the recent collection of studies, The World of Interdisciplinary Studies on Hayy ibn Yaqzan., ed. L. Conrad, Leiden, 1995.

(٨) Cf. H. A. Wolfson, "Inventory of Averroes' commentaries," Studies in the History of Philosophy and Religion, ed. Mass and London, 1973), I: 433- 440 The current state of publication of these com mentaries is summarized in J. Puig in the introduction to his translation of Averroes Epitome De Fisica (Madrid, 1987), pp. 23 - 24

(٩) Cf. M. Cruz Hernandez, Abu -l - Walid ibn Rushd (Averroes). Vida, obra pensamiento, influencia (Cordoba, 1986), pp. 23 - 40.

(١٠) Cf. Ivry. "Averroes' s De anima," Documenti e Studi VII 1 (1996, forthcoming); and see ibid., " Averroes, Middle and Long Commentaries on the De anima, Arabic Sciences and Philosophy, 5:1 (1995), 75 - 92.

(١١) Cf. G. Hourani , trans., Averroes: On the Harmony of Religion and philosophy, (London, 1967), p. 5. Specifically, Averroes is responding in this by. R. J Mc Carthy, Freedom and Fulfillment (Boston, 1980), Appendix I.

(١٢) Ibid., p. 35

(١٣) Ibid., p. 45

(١٤) Ibid., pp. 45, 64

(١٥) Ibid., p. 51.

(١٦) Ibid., p. 52

ابن رشد والتنوير والتساؤل عن الحاجة إلى مجتمع متنور

تيموثى ماديجان

أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ببافلو(أمريكا)

مقدمة

كان عام ١٩٨٤ أول عام أتعرف فيه على الفيلسوف ابن رشد، وكان ذلك بمناسبة حضورى محاضرات فى فلسفة العصر الوسيط بجامعة نيويورك (بافلو). كان المحاضر هو جورج جراسيا، وموضوع محاضراته مناقشة تفصيلية لكتاب ابن رشد «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وقد ترجم هذا الكتاب إلى الانجليزية چورج حورانى صديق جارسيا وزميله بالجامعة. لم أكن قد التقيت بالبروفيسور حورانى الذى مات بعد ذلك بقليل. وكنت متطلعا إلى قراءة مؤلفاته، وفخورا بأنه أحد أعضاء هيئة التدريس بقسم الفلسفة ببافلو. وفى نهاية الفصل الدراسى حررت بحثاً فى الفلسفة الأمريكية عنوانه «سنتايانا وأخلاقية الأساطير» حيث عقدت مقارنة بين الآراء الفلسفية لكل من سنتايانا وابن رشد حول البرهان الرمزى. وقد حاز هذا البحث جائزة وكانت أول جائزة أحصل عليها؛ ومن يومها وأنا لدى احساس شديد بالامتنان لالهامات ابن رشد.

نقاد التنوير

إذا كان هذا المؤتمر يدور على ابن رشد والتنوير فمن الأفضل لنا أن نعرض للانتقادات الأساسية الموجهة إلى مشروع التنوير، ونبين كيفية امكان مواجهة هذه الانتقادات بفلسفة ابن رشد. لقد وجه نقاد التنوير، من أمثال تيودور أدورنو وماكس هوركهيمر، اتهاما إلى التنوير بأن تأليهه للعقل قد أفضى إلى بزوغ ميول شمولية وقهرية معادية للحرية الانسانية، وثمة مسلمة واضحة على الأخص في منهج ديكارت تقول بأن العقل الانسانى واحد عند جميع الناس وأنه ينبغى من أجل ذلك أن يصل الكل إلى نفس النتائج. وقد قالا فى كتابهما «ديالكتيك التنوير» أن «الصعوبات التى نواجهها فى مفهوم العقل تكمن فى أن ملاك هذا العقل يناقض كل منهم الآخر، وفى أنها مختفية بفعل الوضوح الظاهرى للأحكام التى أصدرها التنوير الغربى»[(١)]. معنى ذلك أن مفكرى التنوير كانوا يواجهون مهمة صعبة وهى أن الأفراد يفهمون العالم بطرق متباينة وذلك بالاستعانة بمناهج مختلفة.

وكان أرتور شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) من أعنف نقاد عقلانية التنوير. ومن القضايا التى اهتم بها هى قضية شيوع المعتقد الدينى. وهو لهذا يسخر من مفهوم التنوير الذى يدور على امكان القضاء على الخرافات والمعتقدات الزائفة. فنحن مخلوقات ميتافزيقية بطبيعتنا ومحكوم علينا بالتساؤل عن أسئلة ليس لها جواب وهى خاصة بمعنى الوجود. ثم إن القلة هى القادرة على التخلص من الخرافات بينما الغالبية العظمى تجد السلوى والعزاء فى أوهامها. ومن القسوة أن تدفع هؤلاء إلى تصويب آرائهم ازاء هذه الأوهام، أو تحثهم على التخلص منها. ذلك أن العقلانية لا تصلح أن تكون منهجا للجماهير العاجزة عن اتباع ما تمليه عليهم قوائم الصدق أو المناهج المنطقية.

وقد عبّر شوبنهور أفضل تعبير عن هذا النقد فى محاورته المعنونة «عن الدين»، وفيها شخصيتان ملحدتان وهما ديموفيلس وفيلاليثس يتحاوران حول مزايا السخرية من التعاليم الدينية. ومن البيّن أن شوبنهور ينحاز إلى آراء ديموفيلس حيث يقول: «إن الدين هو ميتافزيقا الجماهير ؛ فعلينا أن نتركهم وشأنهم.. ذلك أن البشرية فى حاجة إلى فهم الحياة على أن يكون هذا الفهم ملائما للفهم الشعبى، وبالتالى فإن هذا الفهم مستور بغطاء مجازى للحقيقة.. لا تهاجم الشكل الموشوش والغريب والعبثى لهذا الفهم لأنك، على الرغم من تعليمك وتعلمك، لست على دراية بالوسائل التى بها تستقبل الجماهير، فى حالتها البدائية، معرفتها بالحقائق العميقة»[٢].

وهنا نلمح ادانة صارخة لحلم ديكارت الذى يدور على أن الأفراد يتفقون على نسق عقائدى مشترك عندما يتبعون طريقا واحدا إلى المعرفة. فمثل هذا المنهج قد يُواجه باحتقار من أولئك الذين هم عاجزون أو غير راغبين فى الاستعانة به.

والفقرة السابقة قد تبدو، لأول وهلة، مماثلة لآراء ابن رشد فى الاتساق بين الدين والفلسفة، على نحو ما أشار آرثرهيمان وجيمس ولش فى كتابهما «الفلسفة فى العصر الوسيط»:

«استناداً إلى مبادئ المنطق عند أرسطو قسّم ابن رشد المواطنين إلى حكام فى امكانهم اتباع البراهين وإلى جماهير مقتنعة بالحجج الخطابية ويتوسط هؤلاء، وأولئك علماء الكلام القادرون على فهم المناقشات الجدلية.. وقد ألح ابن رشد على ضرورة تعليم كل فئة من هذه الفئات الثلاث فى حدود مستواها. كما أنه حرّم التنوير الفلسفى العام»[٣].

فهل يلزم من ذلك أن ابن رشد ناقد لمشروع التنوير الذى ينقد الخرافات والمعتقدات الزائفة؟ بكل تأكيد إنه مثل شوبنهور يقدر أهمية اللغة الرمزية والمجازية، ولديه فهم حاد لطرق اثارة الجماهير. بيد أنه فى هذه المسألة أكثر دقة من شوبنهور.

والمثير للسخرية فى موقف شوبنهور هو أن شوبنهور نفسه، وليس المفكرين التنويريين، هو الذى يهاجم الجماهير بل هو الذى يحتقرهم. ومن البيّن فى الحوار سالف الذكر نغمة تهكم على أولئك الأغبياء الذين ليس فى مقدورهم فهم العالم على أسس عقلانية. وعلى الرغم من مجاهرة شوبنهور بالتعاطف مع الغالبية العظمى من رفاقه التعساء من المخلوقات - على الأقل مع الجنس البشرى- إلا أنه يبدو غير مبالٍ بهم. وكذلك هوركهيمر وأدورنو، فهما متهمان بنفس التهمة الموجهة إلى شوبنهور وهى تهمة التعاطف مع الجماهير. فهما، مثلا، في مناقشتهما لـ «ثقافة الصناعة» -أفلام وراديو

وتلفزيون ومجلات وأية وسائل اعلام أخرى التى تبيع للجمهور هوية رمزية من أجل الحفاظ على سلبيتهم -يقرران ما يلى:

«كما أنه من الطبيعى أن يكون المحكومون أكثر جدية، على الدوام، في التعامل مع الأخلاق المفروضة عليهم، من الحكام أنفسهم فالجماهير المخدوعة كذلك هم اليوم أكثر انبهاراً بأسطورة النجاح من الناجحين أنفسهم. وهم متمسكون، فى ثبات، بالايديولوجيا التى تستعبدهم. والحب المغلوط لدي عامة الشعب تجاه الخطأ الذى يُرتكب فى حقهم هو أقوى فى تحريكهم من خبث السلطات.. إن هذا الحب أقرب إلى ميكى رونى منه إلى جاربو المأساوى، وإلى دونالد دك منه إلى بيتى بوب»(٤).

ومع ذلك فليس من البين السبب الذى من أجله يتصور هوركهيمر وأدورنو أن ثمة عنصرا مأساويا فى بيتى يفضى به إلى التعالى على دونالد دك. إننا نلمح شيئا من هذا التعالى - وهذا على عكس الجماهير التى هى موضع نقد من أدورنو وهوركهيمر. إنهما لا ينخدعان من النظام الاجتماعى. إذ هما، مثل شوبنهور، لديهما احساس بالعزلة، أى بانهما فى وضع «مجاوز للمعركة» بحيث يسمح لهم بالانفصال عن الرعاع. إن شوبنهور غالبا ما يكون صريحا من غير تجمل فى نظرته إلى الغالبية العظمى من البشر. وثمة ملكتان وثيقتا الصلة غائبتان عن الرؤوس العاطفية التى تملأ عالمنا وهما:

تكوين الأحكام وانتاج الأفكار... وهذه الرؤوس ليس لها سوى اهتمامات ذاتية... وهذا هو السبب الذى يجعل لعبة الكوتشينة أفضل تسلية لها.. أو لعبها من أجل المال.. وأن تكون اجتماعيا معها يعنى أن تنحط(٥). ثم يضيف قائلا بأن توقع استحسان التميز العقلى يرادف توقع الانجاب من امرأة عاقر.

وهكذا يمكن القول بأن نقاد التنوير مستعدون لتحقير تطلعات الغالبية العظمى من البشر وعقولها. فلدينا، من جهة، مُثل التنوير التى تحث كل البشر على الاستعانة بالقواعد وبالمناهج المنطقية من أجل تسيير حياتهم. ولدينا، من جهة أخرى، الرؤية الساخرة فى معارضة التنوير وهى أن معظم الناس مخدوعون من قبل مجتمعاتهم، وأن قلة من المثقفين هى القادرة على رؤية هذا اللغز ولكنها عاجزة عن التغيير. ويبدو أن كلا من هاتين الرؤيتين (وهما يتسمان بتبسيط مأساوى) لا تتفق مع التناول الذى دعا إليه ابن رشد. ذلك أن هاتين الرؤيتين ليس لديهما الوعى بأن كل البشر يحاولون معرفة حقيقة عالمهم وذلك بالاعتماد على قواهم العقلية، وعلى مشاركتهم فى المعلومات، وعلى حرية مناقشة آرائهم مع الآخرين. وفى إيجاز يمكن القول بأن ما هو غائب فى كل من هاتين الرؤيتين هو الوعى بـ «جماعة الباحثين». وأعتقد أن الفيلسوف الأمريكى تشارلس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) هو أفضل معبر عن هذه الفكرة. وأنا أود أن أختم هذا البحث بعرض موجز لآراء بيرس فى ممارسة الانسان للبحث، وببيان اتفاق هذه الآراء مع رأى ابن رشد فى أهمية الفلسفة.

إن بيرس ناقد حاد لمنهج ديكارت فى التفلسف. وهو فى ذلك مماثل لمدرسة فرنكفورت. فهو في مقاله المعنون «روح الديكارتية» يقارن بيرس، بقسوة، بين الاسكلائية وبين هذه الروح التى كانت

تريد أن تكون بديلة عنها. وهنا يذكر بيرس أربعة تباينات بين الروح الديكارتية والاسكلائية:

١- الديكارتية تعلّم أن الفلسفة ينبغى أن تبدأ بالشك العقلى أما الاسكلائية فلا تتشكك فى الأصول.

٢- الديكارتية تعلمّ أن الاختبار النهائى لليقين كامن فى الوعى الذاتى أما الاسكلائية فتستند إلى شهادة الحكماء والكنيسة الكاثوليكية.

٣- الديكارتية تحل الاستدلال الواحد محل الاستدلالات المتعددة في العصر الوسيط.

٤- تشتمل الاسكلائية على أسرار الايمان، ومع ذلك فانها تعطي تفسيراً لكل ما هو مخلوق. أما الديكارتية فانها تستند كلية إلى وقائع غير قابلة للتفسير على الاطلاق

إن بيرس لا يدعو إلى العودة إلى الاسكلائية التى قد استندت بكل ثقلها إلى الاسلوب الذى تمارسه السلطة ومع ذلك فقد تشكك بيرس فى سمة التحرر التى يُنعت بها المنهج الشكى عند ديكارت.

إنه ليس فى الامكان توليد الشكوك بطريقة مصطنعة، بل علي الضد من ذلك فإن الشكوك تدفعنا إلى التشكك فى سلوكنا وكذلك فى معتقداتنا. إنها توقف مسارنا. لهذا فإن البحث يعنى النضال من أجل اقتناص المعتقدات. ولهذا أيضا فإن نقطة البداية فى البحث تستلزم أن تكون لدينا شكوك حقيقية وحية تستثيرنا ومع ذلك نحاول التحرر منها. «ليس ثمة مبرر لاصطناع الشك فى مجال الفلسفة لما لا نشك فيه فى قلوبنا». هكذا يقول بيرس[٦]. هذا بالاضافة إلى أن بيرس يتساءل عما اذا كان فى امكان الأفراد، بمفردهم، الوصول إلى النتائج التى يرضون عنها فى هذا البحث. «نحن كأفراد ليس فى مقدورنا الوصول إلى الفلسفة النهائية التى نقتفى أثرها ؛ ولكن فى مقدورنا البحث عنها من أجل مجتمع الفلاسفة. وعلى الفلسفة أن تحاكى العلوم فى مناهجها فلا تبدأ إلا من مقدمات حقيقية يمكن أن تخضع لفحص دقيق، وأن تصل إلى حجج متعددة ومتنوعة دون أن تصل إلى نتيجة قاطعة[٧].

وقد كان بيرس أيضا حساساً تجاه الأساليب المتباينة التى يصل بها البشر إلى معتقداتهم، وتجاه المناهج التى يستخدمونها للمحافظة عليها فى مواجهة الشك. وهو مثل ابن رشد يقسم المؤمنين إلى ثلاث فئات:

«إذا حاولنا تكوين تصور عن التاريخ والحياة نلحظ فئات ثلاث من البشر. الفئة الأولى اهتمامها الأول بالعواطف. وهى لهذا تبدع الفن. والفئة الثانية فئة عملية مسئولة عن تسيير أمور العالم. والفئة الثالثة ليس لديها شىء أعظم من العقل.. عند الفئة الأولى الطبيعة صورة، وعند الفئة الثانية هى فرصة، وعند الفئة الثالثة هى الكسموس (الكون). وهذا الكون، فى رأيها، مذهل إلى الحد الذى يبدو معها أن اختراقه هو الشئ الوحيد الذى يجعل الحياة جديرة بأن نحياها. وأصحاب هذه الفئة الثالثة هم المحكومون بشهوة التعلم...»[٨].

وقد أخطأ ديكارت عندما افترض أن جميع الناس يمكن أن يكونوا من الفئة الثالثة، التى لديها رغبة زاهدة فى البحث عن الحقيقة، والخطابة من أجل الحقيقة، وفى البحث عن التفسيرات والقوانين والمبادئ الأساسية. لكن الفحص التجريبى للمجتمع يدلل على أن المسألة ليست كذلك. فصاحب العقيدة يميل بعقله الاستطيقى إلى الاعتماد على العواطف والحدوس والغرائز، ويميل إلى التمسك بالشعر والخطابة. والانسان العلمى ينشغل بما هو عينى، وبالمواقف القصيرة الأمد، ولا ينشغل بفحص المبادئ الأساسية إلا إذا كان لهذا الفحص «قيمة مادية» على حد التعبير الشهير لوليم چيمس. ومثل هؤلاء الناس يبحثون عن النظام والفرصة، وغالبا ما يعتمدون على السلطة لتثبيت معتقداتهم. ثم إن كلا من الفئة الثانية والثالثة، على الضد من الأولى، تهاب بل تمقت اللايقين والصدفة. فالاستطيقى ورجل الأعمال ليس لديهما ثقة في الأسلوب العلمى الذى يتسم بامكان الوقوع في الخطأ وليس من المحتمل أن يتأثرا بالدعوة إلى إعمال العقل.

ومع ذلك فبيرس لم يكن متعاطفاً على الاطلاق مع شوبنهور في تقديره للنخبة وللاعتزال. وقد نوّه بأن مدرسة شوبنهور مملوءة بعشاق الترانيم الدينية الذين يتسمون بضيق الأفق على نحو ما نرى فى الرهبان الايطاليين والتوماويين. بل إنه نعت شوبنهور بأنه صاحب «عقل مريض»[٩]. وبأن عداوته للبشر تقف عائقا أمام البحث. أما بيرس فيرى أن جماعة الباحثين تضم الفئات الثلاث فى تأثير متبادل محاولين فهم وجهات نظرهم المتباينة وتكوين أبنية تكون موضع قبول. ومن المحتمل أن كل فئة تدرك جوانب من الموقف ككل تعجز عن رؤيتها الفئتان الأخريان، (فالعالم، مثلا، فى بحثه عن الوقائع غالبا ما يعجز عن رؤية سؤال يثيره مباشرة رجل الأعمال وهو: (كم يكلف؟). فبيرس مثل زميله چيمس يدعو المثقفين إلى ترك أبراجهم العاجية والتلاحم مع غير المثقفين، والانصات إلى اهتماماتهم، وتبادل الملاحظات. وكما نوّه فيليب وينر إلى أن «وجهة نظر بيرس فى التعليم العالى هى الأهم من أجل فهم الانسان، وفهم انسانيته الدفينة الكامنة وراء تأملاته الغامضة وأبحاثه التكنولوجية، وأن على الكلية أو الجامعة أن تكوّن جماعة من العلماء، تكرس حياتها لدراسة مجال المعرفة وتوسيعه بحيث يمكن للتعليم أن يبث الرغبة فى معرفة الأشياء على حقيقتها وذلك بدلا من أن تكون الغاية زيادة آفاق النجاح المالى أو الاجتماعى للخريجين»[١٠]. وقد نبذ بيرس ميل شوبنهور إلى الاكتفاء الذاتى، وكاد صبره ينفد من مصطلحات مدرسة فرانكفورت المتخصصة للغاية، ومواقفها المنحازة. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن بيرس هو أكثر انحيازا إلى الفردية من أى مفكر آخر. ومتعاطف مع تقدير ديكارت للقوى العقلية التى لم تستثمر بعد من جميع أعضاء المجتمع.

ابن رشد

وهذا الشعار يتبناه ابن رشد كذلك بلا زيادة ولا نقصان، يقول دومينيك أرفوى:

إن العزلة المتعجرفة للمتصوفة والاشراقيين من أمثال ابن طفيل وابن باجه «المتوحدون»، يضادها مسار الفلسفة الذى يدور، كما يرى ابن رشد، على الاهتمام بالبشرية ككل... وفى إيجاز يمكن القول بأن المؤمنين والفلاسفة، قبل ابن رشد، قد فشلوا فى الربط بين المنظور الفردى والاهتمام

بالخير العام. أما ابن رشد فإن تناوله لهذا وذاك كان متوازناً »(١١).

ويشير أورڤوى إلى أن ابن رشد لم يكن شخصية هامشية فى زمانه، إذ كان منشغلاً كلية بشئون مجتمعه من حيث أنه كان طبيبا ومشرعا. بل ما هو أهم من ذلك هو أنه كان متحمسا وقادرا على الاتصال بالجماعات المسيحية واليهودية وعلى التعلم منهم، كما أنه كان ذواقاً لحكمة الوثنيين القدامى، ومقدرا لكل الباحثين، ومبيناً أن على النخبة أن تستجيب لرغبات الجماهير، وعلى ضرورة إعمال العقل فى احداث توازن للمجتمع بدلا من استبعاده. وقد أحدثت الشريعة طريقا للحقيقة ملائما لطبيعة كل انسان. وأوضح ابن رشد أن المجتمع الخيّر هو الذى يتخلص من الكراهية.

يقول ابن رشد:

«وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضللات بهذا الأمر الغالب وطرق به إلى كثير الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام فى أصل الشريعة »(١٢).

وفى زمن يزداد فيه صراع الثقافات ويزداد التمسك بالمعتقدات فإن التزام ابن رشد يتضح مغزاه. فمنهجه يستبعد كلاً من العزلة الديكارتية واحتقار شوبنهور للجماهير. ومشروع التنوير، إذا أريد له أن يكون معاصراً، فى حاجة إلى الالتفات إلى حساسية ابن رشد للطرق المتباينة إلى المعرفة والاعتقاد.

□□□

الهوامش

(١) Max Horkheimer and Theodor w. Adornno, Dialectic of Enlightenment (New York: The Continuum Publishing Company. 1991), p. 83.

(٢) Arthur Schopenhauer, Essays and Aphorisms (London: Penguin Books, 1960), P. 96.

(٣) Arthur Hyman and James G. Walsh, Philosophy in the Middle Ages (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973), p. 285.

(٤) Horkheimer and Adorno, pp. 133 - 134.

(٥) Schopenhauer, Essays and Aphorisms., PP.., 27 - 29

(٦) Charles Peirce, "The Spirit of Cartesianism," Collected papers, Vols. V and VI, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds. (Cambridge, MA: Harvard University press, 1931 - 135), p 157.

(٧) Charles Peirce, "The Scientific Attitude." Collected Papers, Vols. I and 2,p.19

(٨) Paul Weiss, eds. (Cambridge, MA: Harvard University press, 1931 - 35), p. 157.

(٩) Peirce, Collected Papers, Vol. VI, p. 330.

(١٠) Philip P. Weiner, introduction to Charles S. Peirce: Selected Writings (New York: Dover Publications, Inc., 1958), P. xii.

(١١) Dominique Urvoy, Ibn Rushd (London: Routledge, 1991), p. 110.

(١٢) Averroes, On the Harmony of Religion and Philosophy, trans., G.E.. Hourani, Great Britain, Lowe & Brydone, 1976, pp. 70 - 71.

❑❑❑



بوليتيكا المنطق عند ابن رشد

مراد وهبه

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة عين شمس (مصر)

فى المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث الذى انعقد فى عام ١٩٨٠ ضمن سلسلة من المؤتمرات الفلسفية الدولية التى نظمتها فى القاهرة قدمتُ بحثاً بعنوان «العلم الثلاثى» وقصدت منه تأسيس علم واحد هو خلاصة ثلاثة علوم وأعني بها: الفلسفة والفزياء والسياسة. بيد أن هذه الخلاصة لا تعنى حذف العلوم الأخرى، وإنما تعني رد العلوم الطبيعية إلى الفزياء على الإطلاق والفزياء النووية علي التخصيص، ورد العلوم الاجتماعية والانسانية إلى السياسة ليس بمعنى نظام الحكم وإنما بمعني علاقات القوى الدولية. أما الفلسفة فوظيفتها تكوين رؤية كونية تستند إلي الفزياء والسياسة.

أما عنوان بحثى في هذا المؤتمر فهو «بوليتيكا المنطق عند ابن رشد». وهو عنوان يومئ إلى الحاق المنطق بالسياسة. ويستند فى تبرير هذا الالحاق إلى ابن رشد. بيد أن هذا التبرير لا يعنى اتخاذ ابن رشد نموذجا لهذا الالحاق، وإنما يعنى أن تأسيس ابن رشد لبوليتيكا المنطق إنما هو تتويج لمحاولات سابقة بدأت مع السوفسطائيين. فقد نشأ المنطق، عند هؤلاء، فى إطار الحجج المتناقضة، أى تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء مسايرة لما شاع فى عصرهم، أى فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد، من جدل سياسى لا ينشد سوى الإقناع والتأثير الخطابى. وقد نسب إلى بروتاغوراس قوله إن السوفسطائيين يعلمون الإنسان كل ما يختص بشئون الدولة حتي يمكنه أن يكون سلطة مؤثرة فى إدارة هذه الشئون، أو بالأدق أن يكون سياسياً بارزاً[1]. ومن ثم كان هذا النوع من التعليم هو مصدر قوة السوفسطائيين فى أثينا.

ثم جاء أرسطو وعرَّف الإنسان بأنه حيوان سياسى بطبعه، وقسمّ البشر في كتاب «السياسة» إلى أحرار وعبيد. وصاغ هذه القسمة الثنائية فى قضايا كلية ضرورية فقال «كل يونانى هو بالضرورة حر» و«كل أجنبى هو بالضرورة عبد». وما علي المنطق إلا أن يعلمنا كيفية صياغة هذه القضايا الكلية الضرورية، وذلك استناداً إلى معني «الماهية» التى ينبغى أن تكون موضوع العلم أياً كان، وأن ما يزيده الجزئى علي هذه الماهية إنما هو آت من المادة المحسوسة التى لا تدخل فى العلم.

وابن رشد يساير أرسطو فى ربط المنطق بالسياسة ولكن ليس فى إطار القسمة الثنائية بين اليونانى والأجنبى. وإنما فى إطار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين فى العلم. بيد أن هذه

القسمة الثنائية، وإن كانت تقليدية فى الفكر الإسلامى، إلا أن هذه هى القضية الأساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق، عنده، منطقان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء، أما منطق الراسخين في العلم فهو منطق القياس. يقول «والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس بعكس ذلك أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة. ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة»(٢). ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم.

ولكن من حيث مرتبة الشرف فإن ابن رشد يؤثر القياس علي الاستقراء. يقول «والقياس هو أشرف فى هذه الصناعة من الاستقراء»(٣). وهو يقصد هنا القياس البرهانى أو البرهان الذى «يؤلف من مقدمات صادقة أولية» وذلك على الضد من القياس الجدلى الذى «يؤلف من المشهورات» والقياس السوفسطائى الذى «يؤلف من المقدمات التى يظن بها أنها مشهورة وليست بصادقة»(٤).

وعلى الرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لا ينظر إليها علي أنها قسمة تنطوى على انفصال طرفيها، وإنما على اتصالهما، وهو يدلل على ذلك بأدلة خمسة:

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التى يستند إليها القياس لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء، لأنه اذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقينى)(٥).

والدليل الثانى مشتق من حديثه عن المشهورات، إذ يقول «إن من المشهورات ما هى عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور»(٦). ثم يزيد الأمر إيضاحا في حديثه عن الشك فى المشهوارت فيقول: «إن أسباب الشك محصورة فى ثلاثة أصناف منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضا -مثل الجزء الذى لا يتجزء. ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضا- مثل ما يرى بعضهم أن الغنى آثر من الفقر، ويري بعضهم أن الفقر آثر من الغنى. ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور- مثل ما يري الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش والخمول آثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك»(٧).

ويبين من هذا النص أنه اذا كان التضاد جائزاً بين الفلاسفة، وجائزاً بين الجمهور فهو أيضا جائز بين الفلاسفة والجمهور. ومن ثم فالتضاد وارد، عند ابن رشد، كظاهرة انسانية، وليس كظاهرة محصورة بين صنفين معينين من البشر.

والدليل الثالث أن المعانى الفلسفية منقولة عن المعانى الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضع ولفظ الجدل. فعن الجوهر يقول ابن رشد «هذا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها. ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميّت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضا مقولة الجوهر أشرف المقولات سميّت جوهراً»(٨).

أما عن لفظ الموضع فيقول «فما يدل على اسم الموضع عند الجمهور هو المعني الذى نقل منه

هذا الاسم إلي ها هنا فإنه يلزم أن يكون بين المنقول إليه الاسم فى الصناعة والمعني الجمهورى شبه ما »[٩].

أما عن لفظ الجدل فيقول «فما كان اسم الجدل عند الجمهور إنما يدل علي مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع اتفق من الأقاويل نقل هذا الاسم إلى هذا المعنى»[١٠].

والدليل الرابع أن ابن رشد فى حديثه عن الجدل يكشف عن اتصال ما بين الفلاسفة والجمهور. فالجدل يستند إلى المقبولات لإقناع الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتي النظر فى كل مسألة لإجراء حوار بينهما. ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادئ الأولية.

أما الدليل الخامس والأخير فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدآن بالمشهورات[١١].

والسؤال إذن

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور؟ ليس فى الإمكان الجواب عن هذا السؤال المشكل إلا إذا ميزنا بين وضعين أحدهما وضع قائم Status quo والآخر وضع قادم Pro quo أى رؤية مستقبلية.

تفصيل ذلك:

إن الانفصال قائم، تاريخياً، بين الفلاسفة والجمهور. ففى محاورة أوطيفرون يقول أوطيفرون إن المدعي العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقي استحساناً وقبولاً من العالم برمته، أى من الجمهور[١٢]. وإثر إعدام سقراط تشتت النابهون من تلاميذه ومن بينهم أفلاطون الذى غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاما وأنشأ «الأكاديمية» وكتب عند مدخلها «لا يدخل إلا كل عالم بالهندسة» ومن ثم انفصل أفلاطون عن الجمهور. أما ابن رشد فيقول إن النبى يترجم الصور الحسية إلى رموز حتي يمكن للجمهور أن يفهم النص الدينى. أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق الذى لا يقدر عليه إلا الله. ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتى:

إذا كانت الاشكالية تنطوى علي تناقض فما هو التناقض الكامن فى اشكالية الحقيقة؟

التناقض يومئ إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[١٣]. ومن هنا نفهم تحذير ابن رشد للفلاسفة من الإعلان الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقى وما هو مجازى. ومما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفاً به فى عصر ابن رشد، إذ أن الاعتراف كان محصوراً فى الفقية والسياسى. ولهذا فإن ابن رشد، كرُد فعل، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساوٍ للمشرع فيمتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قبل المشرع، أى من قبل السلطة السياسية. وإذا امتنع عن توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور. وفى هذه الحالة لن يكون من حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه ينفى الحقيقة المطلقة، وبالتالى فإنه يخرج على الإجماع، والإجماع تلازمه القطعية أى الدوجماطيقية. يقول ابن قائد النجدى «ومن جَحَدَ ما لا يتم الاسلام بدونه أو جحد حكماً ظاهراً أجمع

على تحريمه أو حله إجماعاً قطعياً أو ثبت جزماً كتحريم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها كفر»[١٤].

يبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع. وإذا كانت القطعية تنفى الرد عليها بالبرهان فالقطعية مانعة من إعمال البرهان، وبالتالى فإن التكفير تهمة موجهة إلى مَنْ يخرق الدوجماطيقية. وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو فى إدخاله مقولة التكفير فى مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها متناقضة مع التأويل. ولهذا فأنا لا أتفق مع كل من جوتيبه وجيلسون فى زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق، ذلك أن المنطق، عند أرسطو، يخلو من مقولتى التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين فى العلم والجمهور، والتى تنطوى علي إشكالية، أى على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك.

والسؤال اذن:

هل فى الإمكان رفع الاشكالية التى تنطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالى رفع مقولة التكفير؟

فى إطار وضع قادم الرفع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لجمهورية «أفلاطون». ففى مدينة ابن رشد يمارس الجمهور منطق القياس بعد أن كان محصوراً في منطق الاستقراء على نحو ما هو وارد فى كتاب «الجدل».

والسؤال: كيف؟

جواب ابن رشد أنه إذا كانت غاية الانسان متعة الحواس فإن الإنسان يكون قريباً، في هذه الحالة، من مجال الأفكار غير المفحوصة وهى التى ترادف، بلغة العصر، «المحرمات». ومعنى ذلك أن الوقوف عند المتع الحسية ينمّى «المحرمات». وابن رشد فى محاولته تحديد ما ينبغى أن تكون عليه غاية الإنسان يقول عن آراء المتكلمين فى هذه المسألة أنها معادلة لرأي الجمهور وبذلك يساوى ابن رشد بين المتكلمين والجمهور[١٥]. ذلك أن المتكلمين يرون أن ليس ثمة غاية للإنسان إلا ما يحددها له الله. والذى أفضى بالمتكلمين إلى هذه النتيجة هو حرصهم على الدفاع عن صفات الله كما وردت فى القرآن إلى الحد الذى يرون فيه أن الله قادر على أن يفعل ما يريد. ولهذا فالأشياء كلها ممكنة. فالإنسان إذن ليس هو الذى يحدد غايته وإنما هو الله. والمتكلمون، في هذا الرأى، لا يختلفون عن الجمهور. ومن ثم يمكن القول بأن استبعاد المتكلمين ضروري إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. ومن شأن هذا التحرير أن يدفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة. ولا أدل على ذلك من أن ابن رشد، فى مدينته المثالية، لا يرغب فى المحافظة على التقسيم الطبقى، وبالتالى يمكن القول بأنه لم يكن راغباً فى إبعاد الجمهور عن مجال الفلسفة ولكن بشرط ألا ينغمس الجمهور فى المتع الحسية، لأن من شأن هذه المتع أن تمنع الإنسان من التحكم فى ذاته. ومعنى ذلك أن التحكم فى هذه المتع يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطابى أو ما هو شعري إلى ما هو برهانى. ومعني ذلك أن الباب أصبح مفتوحاً أمام الجمهور لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى. واذا دخل الجمهور من هذا الباب فمن الميسور أن يكونوا رؤساء فى مدينة ابن رشد وبذلك ينتفي الانفصال بين الجمهور والحكماء. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتحامل على الشعراء العرب لأنهم يؤلفون قصائدهم

من أجل الدعوة للاستمتاع باللذة. ولهذا فإن الشعراء يؤدون دوراً فى منع اتصال الجمهور بالحكماء. وكذلك يهاجم ابن رشد علماء الكلام، وعلي الأخص الأشعرية، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور، والمتاعب تأتي منهم وليس من الفلاسفة الحقيقيين.

فإذا أردنا اتصالاً بين الشريعة والفلسفة كان لزاماً علينا أن نحذف المشكلات الزائفة التى نشأت عن علم الكلام، وأن يمتنع الفقهاء عن جعل الفقه أداة للمتعة أو السلطة. ومعني ذلك أننا لو قضينا على علم الكلام لامتنع التضاد بين الشريعة والفلسفة، وبالتالى يمتنع التكفير.

والسؤال اذن:

هل استطاع ابن رشد أن يؤدى هذه المهمة؟

هل استطاع أن يقنع الجمهور؟

جوابى أنه فشل فى هذه المهمة، مهمة إقناع الجمهور. وأعتقد أن سبب فشله مردود إلى أنه لم يفطن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عنوانه «فصل المقال وتقرير ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال». وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة، فى رأيى، إلى أن التكفير سيظل قائما من قبل علماء الكلام تجاه الحكماء إذا واصل علماء الكلام تحكمهم فى الجمهور. ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يُعد تمهيداً لتوليد الوعى لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف. وبسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن التكفير مازال قائماً حتى هذا العصر.

□□□

الهوامش

(١) G. B. Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Uni. Press, 1981, p. 132.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٨

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٥) ابن رشد، البرهان، تحقيق محمود قاسم، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢، ص ١٠٢

(٦) نفس المرجع، ص ٤٣.

(٧) نفس المرجع، ص ٤٤.

(٨) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مطبعة الحلبي، ١٩٥٨، ص ١٢، ١٣.

(٩) ابن رشد، الجدل ص ٦٣

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٠.

(١١) نفس المرجع، ص ٥٢.

(١٢) Plato, Euthyphro, trans., Jowett, Oxford, 1903, p. 12

(١٣) ابن رشد، فصل المقال... ص٣٤.

(١٤) ابن قائد النجدى، نجاة الخلف فى اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمى. دار الصحوة ١٩٨٥، ص ٧٥.

(١٥) Averroes on Plato's Republic, Trans. Ralph Lerner, Cornell Univ. Press. London, 1974, p. 82.

□□□

ساقط من الأصل

المصدر

ساقط من أصل

المصدر

ساقط من أصل المصدر

بين ارنست رينان وارنست بلوخ
تذكر ابن رشد واكتشافه وابتكاره
الاستقبال الأوروبي منذ القرن التاسع عشر

شتيفان ڤيلد

أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة بون (ألمانيا)

لقد سك مراد وهبه مصطلح «مفارقة ابن رشد». وهذه المفارقة تكمن فى أن ابن رشد **«اللاتينى»** أدى دوراً معترفاً به فى فلسفة التنوير الأوربية بينما ابن رشد العربى قد أهملته الثقافة الاسلامية بل جحدته، وهى ذات الثقافة التى أنجبته. فثمة رشدية لاتينية كحركة ثقافية هامة، وليس ثمة **رشدية** عربية أو اسلامية. ويرى مراد وهبه أن غياب النهضة والتنوير فى العالم الاسلامى مواكب لغياب **الرشدية**. وأنكه ڤون كوجلجن لها بحث هام بعنوان «ابن رشد والحداثة العربية. تناولات نحو تحقق جديد للعقلانية فى الاسلام. لندن، نيويورك، كولن ١٩٩٤». وفى هذا البحث تدلل أنكه على الدور الجديد الذى أداه ابن رشد فى الحياة الثقافية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. والقارئ لهذا البحث يصاب بالذهول من جراء التأويلات المتنوعة التى صدرت منذ الجدل المشهور والذى جرى علانية بين فرح أنطون ومحمد عبده فيما بين ١٩٠٢ / ١٩٠٣. فمحمد عبده يرى فى ابن رشد نموذجاً تاريخياً لامعاً لفيلسوف مسلم وعالم يُجسد المثل العليا للتسامح الاسلامى. ومنذ ذلك الوقت وابن رشد يُنظر إليه على أنه من المعتزلة الجدد، وأن توما الأكوينى قد انتحل أفكاره (محمود قاسم ١٩١٣ - ١٩٧٣)، وعلى أنه ممثل العقلانية فى المغرب العربى (محمد عابد الجابرى، مولود فى عام ١٩٣٦)، أو على أنه مروّج للمذهب المادى (طيب تيزينى، مولود فى عام ١٩٣٨). وهذه بعض التأويلات التى تدل على أن ابن رشد مازال حياً ويضرب برجليه إذا أذنتم لى باستخدام هذا التعبير.

وقد أوضحت أنكه فون كوجلجن، عن يقين، الدور الذى أداه الاستقبال الأوروبى لابن رشد العربى، فيما يسمى بالرشدية، فى هذا الحوار العربى الغربي، والدور الذى أداه الفيلسوف الفرنسى رينان في القرن التاسع عشر. وكان ينظر إلى ابن رشد، فى القرن العشرين، إما على أنه فقيه مالكى متميز ومنغمس فى دراسة العلوم الطبيعية مع اتجاه خفى نحو الفلسفة القديمة، وإما على النحو الذى تصوره رينان[1].

وفى بحثى هذا سأحلل، فى إيجاز، بعض التأويلات الأوروبية الهامة للدور الذى أداه ابن رشد فى العالم العربى والاسلامى، ثم أركز على مسألتين:

١- ما الدور الذى أدته صورة ابن رشد كما رسمها رينان وغيره فى تكوين التنوير الشرقى

والاسلامى، وفى تكوين صورة «شرقية» خاصة عن الانحلال والفساد.

٢- ما هو المنظور الذى يتبناه المثقفون الأوربيون بعد ارنست رينان عن ابن رشد العربى؟

هاتان المسألتان متداخلتان ولكنهما غير متماثلتين.

١- توماس فان إرب (١٥٨٤ - ١٦٢٤)

من أوائل الباحثين الذين أوصوا الطلاب الأوربيين المتخصصين فى الفلسفة بدراسة أعمال ابن رشد فى لغتها العربية هو المستشوق الهولندى اللامع فى أواخر القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويدعى توماس فان إرب (باللاتينية اسمه توماس اربنيوس) وهو مشهور بأنه أول من ألف كتاباً فى قواعد اللغة العربية [٢].

Grammatica Arabica Iibris Methodice Explicata, leyden, (1613)

قال لطلاب الفلسفة:

«أيها الطلاب.. اعلموا أنه من المهم الاستماع إلى أرسطو الثانى وأعنى به ابن رشد وهو يعلِّم باللغة العربية بأسلوب متميز. إنكم تسمونه خطأ أفيرووِيس. الذى يتعثر اسمه فى اللغة اللاتينية إلى الحد الذى تشكون فيه من أنه يستعصى عليكم فهمه وأنكم فى حاجة إلى شارح يشرح لكم الشارح» [٣].

(Klein Franke Klass, Antike 54)

٢- مولر (١٨٠٩-١٨٧٤)

إن ماركس چوزيف مولر يستحق التنويه لأنه أول من نشر ثلاثة أعمال فلسفية لابن رشد (فصل المقال، والضميمة، وكشف الأدلة فى عقائد الملة) [٤]، وأول مَنْ ترجم هذه الأعمال إلى لغة أوروبية حديثة. وطبعته تستند إلى مخطوط عربى وحيد فى مكتبة الاسكوريال. وجميع الطبعات بما فى ذلك الطبعات العربية إنما تستند مباشرة أو غير مباشرة إلى طبعة مولر، وذلك حتى عام ١٩٣٥ [٥].

٣- ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢)

مازالت صورة ابن رشد فى العالم العربى والاسلامى محكومة، إلى حد بعيد، بارنست رينان. ويقال إن رينان هو أول باحث يستعين بالنقد التاريخى وبشئ من المذهب الوضعى فى الدراسات الشرقية. وقد ابتعد عن الدوجماطيقية تحت تأثير مدرسة توبنجن البروتستانتية الانجيلية. ومن أعماله الأولى كتابه الموسوم.

Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques (Paris; 3 ed, 1863)

ثم هو صاحب مشروع Corpus Inscriptionum Semiticarum

وعندما ألف كتابه عن «حياة المسيح» (١٨٦٣) كان متأثراً برواية تحكى تاريخ يسوع المسيح. وكان من أثر ذلك أنه فصل من الجامعة. واذا كان رينان هو المتحكم فى استقبال أوربا لابن رشد فأهم من ذلك استقباله فى العالم العربى الحديث وذلك بسبب كتابه الشهير «ابن رشد والرشدية» - «بحث تاريخى»،[٦] باريس ١٨٥٢، ط٢، ١٨٦١، ط٣، مزيدة ومنقحة، باريس ١٨٦٦. وقد اعتمد رينان، فى تأويله لفلسفة ابن رشد، على الترجمات العبرية واللاتينية. وقد نوه بهذه الملحوظة ونقدها ماكس هورتن. بل إن رينان كان أول مَنْ استقى تاريخ حياة ابن رشد من المصادر العربية وحاول نقدها (ابن الأبار، الانصارى، ابن أبى أصيبعه، الذهبى).

وكان رينان أعلى الأصوات التى أعلنت أن التراث الأرسطى قد أنهى الاسلام وحل محله فى الفلسفة العربية على نحو ما هو واضح فى فلسفة ابن رشد.

«ما هو العربى في هذا الذى يسمى العلم العربى؟ اللغة، واللغة ليس إلا... هل هو محمد؟ هل المحمدية كانت سنداً للدراسات العقلانية؟ أبداً»

إن هذا النص مقتبس من محاضرة منشورة فى مجلة الحوارات، ٢٩ مارس، ١٨٨٣، وأعيد نشرها فى ملحق لبحث لرينان بعنوان «الاسلام والعلم». وقد علّق جمال الدين الافغانى على هذه المحاضرة فى ١٨ مايو ١٨٨٣ في Journal des Débats.[٧] والشائع عن رينان أنه قد تصور أنه قد رفع من شأن جمال الدين الأفغانى عندما قال عنه:

«إن حرية تفكيره وشخصيته النبيلة والمخلصة قد أفضت بى، أثناء حديثى معه، إلى أننى أمام واحد من قدامى معارفى من أمثال ابن سينا أو ابن رشد، أو غيرهما من الملحدين العظام الذين تمسكوا، فى غضون خمسة قرون، بتراث الروح الانسانية[٨].

ومن البيّن أن ثمة كثرة من الباحثين التقليديين قد شجبت هذا التناول ورفضت هذا الرأى. فجولتسيهر يقول إن محاضرة رينان قد ترجمت إلى العربية ورفضها «حسن افندى عاصم»[٩]. ومن البيّن كذلك أنه فى عام ١٩٢٣ تم تنظيم احتفال على شرف ارنست رينان[١٠]. وأنا لا أعرف عما اذا كانت أعمال هذا الاحتفال قد طبُعت بأكملها. وألقى مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) محاضرة عن الرسائل المتبادلة بين رينان وجمال الدين الأفغانى، وهى محاضرة هاجمها، بكل، أسف، رشيد رضا فى مجلته «المنار»[١١] وعلّق حورانى على كتاب مصطفى عبد الرازق المعنون «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة ١٩٤٤)[١٢] وذلك بقوله» إن كتابه.. مؤلف فى اطار عقلانية القرن التاسع عشر. وشبح رينان يهمين عليه[١٣]. (Hourani, Arabic Thought, 163, Avk 103)

إن «شبح رينان» هو، فى الوقت نفسه، أحد المدافعين الرئيسيين عما ارتآه رينان من انحطاط الثقافة العقلانية فى العالم الاسلامى. ولم يكن رينان منفرداً بهذا الرأى. فقد كان ثمة اجماع بين الباحثين الأوروبيين فى القرن التاسع عشر على أنه حدث فى وقت ما فى القرن الثانى عشر أو الثالث عشر حادث غير متكرر فى العالم الاسلامى أفضى إلى انحطاط عام تسبب فى خمول القدرات العقلية. وقد حدد ارنست رينان بداية هذا التغير بوفاة ابن رشد فى عام ١١٩٨. ومنذ ذلك التاريخ

وحالة الانحطاط موضع حزن. وقد انتهت هذه الفترة من الانحطاط فى القرن التاسع عشر عندما بزغت النهضة. ولذلك ارتأى العلماء الأوروبيون أن حرق مؤلفات ابن رشد ونفيه ونسيانه من العلامات التى سميت فيما بعد بالانحطاط. والنهضة العربية، فى القرن التاسع عشر، هى الحركة المضادة التى هى حجر الزاوية فى التاريخ الثقافى العربى الحديث. وهى مثل الحركة التى قام بها المثقفون الفرنسيون فى القرن التاسع عشر والذين كانت لديهم الجرأة فى مواجهة المشكلات المعقدة. ورينان لم يكن لديه نفور من الأحكام المبتسرة. فهو يقول فى مفتتح كتابه الحاسم:

«يحتل ابن رشد تقريباً القرن الثانى عشر برمته، واسمه ملازم لكل الأحداث التى حدثت فى هذه الفترة الحاسمة من تاريخ الحضارة الاسلامية. فهذا القرن يشهد على الفشل الذريع لمحاولة العباسيين فى المشرق وبنى أمية فى أسبانيا في خلق تيار عقلانى وعلمى فى الاسلام. وعندما مات ابن رشد فى عام ١١٩٨ فقدت الفلسفة الاسلامية آخر ممثل لها، وانتصر القرآن على حرية الفكر لمدة لا تقل عن ستة قرون»(١٤).

فهل ثمة دليل تاريخى على صدق هذه العبارة إلا فيما يختص بالتواريخ؟ فهل حقاً أن العباسيين والأمويين أرادوا معاً خلق روح عقلانية وعلمية اسلامية؟ يبدو لى أنه لا يوجد فى الأفق أى جهد سياسى مشترك من هذا النوع؟ هل فقدت الفلسفة العربية بموت ابن رشدآخر ممثل لها؟ هذا ممكن بشرط أن ننسى كل الذين حافظوا على التراث الفلسفى فى الفترة من عام ١٣٥٥ وهو العام الذى مات فيه الايجى إلى عام ١٨٦١ وهو العام الذى مات فيه الباجورى، وأخيراً، هل حقيقة أن القرآن انتصر على الفكر الحر لمدة لا تقل عن ستة قرون؟ ليس لدينا سوى أن نتذكر أن ابن خلدون عاش وألف فى القرن الثالث عشر حتى يمكننا اكتشاف المغالطة الكامنة فى هذه الحجة. ولكن رينان يتحدث، فى تواضع، عن «الحضارة الاسلامية» أولاً، والروح الاسلامية» ثم عن «الفلسفة العربية». وليس من الواضح أنه يميز بين المصطلحين.

ولكن علينا أن نلتفت إلى عام ١١٩٨ وهو العام الذى مات فيه ابن رشد لنعرف ماذا يريد رينان استخلاصه. يقول رينان «على الأقل ستة قرون» هى تلك التى قضى فيها «القرآن» على حرية الفكر، فاذا أضفنا ثمانمائه سنة إلى عام ١١٩٨ فاننا نصل إلى عام ١٧٩٨ وهو العام الذى وصلت فيه «الحملة» الفرنسية إلى مصر. وأنا أعتقد أن هذا بالضبط ما كان يدور فى ذهن رينان. واذا أخذنا قول رينان بجدية فإنه يعنى أن «الطوق القرآنى» ظل قائماً حتى أدخلت أوربا التنوير، أو إن شئنا الدقة، نقول حتى جاء بونابارت وقافلته. إن عام ١٧٩٨ أو ماسُمى مؤخراً «البتر الاستعمارى» هو العام السحرى لتخطيط التاريخ العربى و / أو التاريخ فى الشرق الأوسط. وفى ذلك العام فقط وصلت الحداثة مع الجيش الفرنسى.

إن الغالبية العظمى من مؤرخى التاريخ الثقافى للاسلام فى الشرق تتصور أن الفترة الزمنية من عام ١١٩٨ حتى عام ١٧٩٨ هى فترة ظلامية وخانقة. وسيان أن يكون عام ١١٩٨ (موت ابن رشد

أو عام ١٢٥٨ استيلاء المغول على بغداد) هو نقطة اللاعودة. إن الامبراطورية العثمانية وازدهار محاكم المغول هما على نقيض هذا الخط الفكرى.

ولم يتجاهل رينان تماماً هذه المسألة، ولكن تفسيره يتسم بعنصرية ظالمة، يقول:

«إن الفلسفة العربية تقدم نموذجا منفردا لثقافة راقية» سرعان ما قُهرت من مبدعيها أنفسهم من غير أن تترك أثراً وأصبحت فى طى النسيان. لقد كشف الاسلام فى هذه الحالة الحرجة عن ضيق أفق عبقريته وهو ضيق ليس فى الامكان علاجه.. إن الاسلام عاجز عن تغيير ذاته وقبول أى عنصر من عناصر الحياة المدنية أو العلمانية. لقد انتزع الاسلام من أعماقه جرثومة الثقافة العقلانية. وقد حورب هذا التيار القاتل عندما كان الاسلام فى قبضة العرب، وهم جنس لطيف وروحانى، أو فى قبضة الفرس، وهو جنس منهمك في التأملات النظرية، ولكنه حكم بدون تيار مضاد وذلك منذ أن كانت قيادة الاسلام فى أيدى البرابرة (الأتراك والبربر)»[١٥].

إن تأريخ رينان للثقافة العربية الاسلامية باعتبار أن موت ابن رشد هو بداية الانحلال العام يكاد يكون هو الفكر السائد وهو الفكر المهيمن حتى الآن شرقاً وغرباً. وتقول أنكه فون كوجلجن:

«إن موت ابن رشد هو نقطة التحول فى التاريخ الثقافى الأوروبى والاسلامى على حد سواء. فابن رشد رمز على بزوغ الثقافة الأوروبية. وتجاهله هو علة سقوط الثقافة الاسلامية. فهو كفيلسوف عربى اسلامى هو الضامن لتأسيس الحداثة»[١٦].

إن رينان يمثل رؤية تاريخية يشاركه فيها كثير من الباحثين إن لم يكن معظمهم. يقول دى بور صاحب الكتاب الحجة «تاريخ الفلسفة فى الاسلام»:

«يبدو كما لو كانت فلسفة المسلمين قد حققت، بفضل ابن رشد، فهماً لأرسطو فقط لكى تموت بعد أن أكملت مسيرتها»[١٧].

٤- ماكس هورتن (١٨٧٤ - ١٩٤٥)

لقد كرس ماكس هورتن حياته العلمية برمتها لكى يجعل الفلسفة العربية الاسلامية فى متناول القارئ الغربى. وتناولت أبحاثه ابن سينا والفارابى والشيرازى وأبى هاشم والرازى والطوسى وابن راشد ومحمد عبده. ويأتى اهتمامه بابن رشد فى المرتبة الثانية بعد ابن سينا، فترجم «تهافت التهافت» إلى الألمانية، وحاول تلخيص مذهب ابن رشد الميتافزيقى. وكان اتجاهه العام محاولة بيان القضايا الأساسية وأسلوب البرهان عند كلٌ من هذه الشخصيات استناداً إلى النصوص من حيث هى. وثمة ترجمات عديدة لكل من هذه الدراسات، وثمة تأويلات متعددة، وثمة مقارنة مصطلحات الفلاسفة العرب المسلمين بالمصطلحات اليونانية واللاتينية. وكما كانت انتقاداته سريعة لم تخل ترجماته من الأخطاء بالاضافة إلى سوء الفهم. وكان هورتن من أنصار التوماوية الجديدة ذات النكهة الدينية العميقة مع ميل طبيعى نحو الاسكلائية. ومن ثم كان رفضه المرير للوضعية المعادية للميتافزيقا فى الفلسفة الألمانية المعاصرة. وكانت الفلسفة العربية الاسلامية، فى رأيه، محكومة

بالاسكلائية ومجالا ممكنا لميتافزيقا أرسطو. وقد نعى هورتن على أقرانه المستشرقين ما أسماه «العمى الميتافزيقى» وروح العصر بوجه عام. وكانت اعادة بنائه للمذاهب الميتافزيقية الاسلامية دفاعاً، فى الوقت نفسه، عن اللاهوت المسيحى، ومنفستو ضد المذهب الوضعى.

إن المستشرق يستقى من علم اللاهوت خبرة دينية وعاطفية عميقة، وتبجيل لدوافعه الأخلاقية، لأن كل هذا مدعم ومثار وحى فى علم اللاهوت استناداً إلى مذهب عظيم. ولهذا ينبغى استبعاد المشاعر الحديثة المعادية التى غالبا ما تكتفى بمعارضة لفظ «لاهوت»، وتنبع من تفكير معاد للميتافزيقا».

إننا نتذكر ماكس هورتن اليوم لصراعه المرير والطويل مع لويس ماسينيون. وقد تناول هورتن أيضا النظريات الاشراقية (السهروردى وملاً صادرا شيرازى» والتصوف الاسلامى. وقد تصور فى أبحاثه أنه قد اكتشف تأثيرات هندية أفضت به إلى خلاف حاد مع ماسينيون الذى أصر على أن التصوف الاسلامى حركة مستقلة قائمة بذاتها. وقد كان رأى هورتن فى التصوف الاسلامى معيباً بوجه عام.

إن ابن رشد، فى رأى ماكس هورتن، هو «المدافع عن القرآن»، والمدافع عن الاسلام»، إذ كان جل همه التوفيق بين الاسلام والمعرفة فى عصره. ومن هذه الزاوية يبدو أن موقفه من ابن رشد قريب للغاية من موقف محمد عبده. ومع ذلك ارتأى أن أوروبا قد بالغت فى تقدير ابن رشد. وسبب ذلك مردود إلى ما أسماه هورتن «بخداع بصرى» وهو أن الرشدية اللاتينية، فى أوروبا الحديثة، مرادفة لتعاليم ابن رشد. ويقول هورتن في كتابه الذائع الصيت والمعنون «فلسفة الاسلام»:

«كان ابن رشد من أكثر الشخصيات رجعية وتبعية فى الشرق الاسلامى. فالفلسفة، عنده، مطابقة للفيلولوجيا التى كان يقوم أرسطو بتدريسها. وأن محاولة ابن رشد فى أن يسّمر الروح الانسانية فى الصياغات الأرسطية محكوم عليها بالفشل إذ هى عرض من أعراض انحطاط الفلسفة.

ومزية هورتن الكبرى هى أنه أدخل المصلحين العرب فى القرن التاسع عشر فى مسار الفلسفة الاسلامية مثل محمد عبده مدير الأزهر (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وابرهيم محمد الباجورى (١٧٨٣ - ١٨٦٠) وسيد أبو الهدى (مات عام ١٩٠٩) الامام المشهور الذى كان موضع ثقة من السلطان عبد الحميد الثانى. وليس فى امكاننا تجاهل كتابه «فلسفة الاسلام». وقد نشر ضمن سلسلة بعنوان «تاريخ الفلسفة» من خلال نماذج تتناول الفلسفة الاسلامية تحت عنوان «الرؤية الكونية للبدائيين وفلسفة الشرق». ولم يكن هورتن مسئولاً عن هذا المضمون. وعلى أية حال فليس فى امكاننا تجاهل الفكرة القائلة بأن هورتن قد يكون أقرب إلى الحقيقة التاريخية من رينان عندما أصر على إحياء التراث الفلسفى فى الثقافة العربية والاسلامية بعد موت ابن رشد.

ارنست بلوخ ١٨٨٥ - ١٩٧٧)

إنه الفيلسوف الألمانى المشهور صاحب «فلسفة الأمل» التى أسسها على مفاهيم أرسطية وهيجلية مطعمة بأفكار يوتوبية يهودية ومسيحية وبمبادئ المادية الجدلية وباشتراكية غير أرثوذكسية. وكان مهتماً بظاهرة الدين، وحاول اقتفاء العناصر الدينية فيما بعد التنوير فى المذاهب الدينية القائمة فألف كتاباً بعنوان «الالحاد فى المسيحية»، ومقالاً بعنوان «ابن سينا واليسار الأرسطى» نشره فيما بعد على هيئة كتيب. وقد حاول فى هذا المقال تناول الاسلام على غرار تناوله للمسيحية. ذلك أن هذا المقال كان محاولة للبحث عن قراءة مادية جدلية «هدامة» لفلسفة ابن سينا وابن رشد. وعلى قدر ما أرى فاننى أعتقد أن ارنست بلوخ هو الفيلسوف الغربى المعاصر الوحيد الذى حاول بجدية ادماج الفلسفة الاسكلائية العربية والاسلامية ممثلة فى ابن سينا وابن رشد فى فلسفته الخاصة. وكان بلوخ استاذاً للفلسفة فى ليبزج، وحاز فى عام ١٩٥٥ «الجائزة الوطنية لجمهورية ألمانيا الديمقراطية. وفى عام ١٩٥٧ أجبر على التقاعد لأسباب ايديولوجية. وفي عام ١٩٦١ فر إلى ألمانيا الاتحادية ليصبح أستاذاً فى جامعة توبنجن، وواحداً من أشهر اللاجئين السياسيين فى ألمانيا.. وقد كان بلوخ فى ليبزج، وهرمان لى (المولود فى عام ١٩١١) أستاذاً للفلسفة فى برلين الشرقية ومتخصصا في التاريخ الثقافى للعصر الوسيط، القناتين الرئيسيتين اللتين نهل منهما الباحث السورى طيب تيزينى وغيره لاعادة تأويل تاريخ الفلسفة الاسلامية استناداً إلى الماركسية، وتأسيس برنامج للثورة الثقافية. وقد سبقت هذه القراءة «الهدامة» لكل من ابن سينا وابن رشد محاولات للمؤرخين السوفيت فى زرع عناصر من الايديولوجيا المادية فى الفلسفة الاسلامية.

من المقطوع به أن بلوخ قرأ مؤلفات رينان وأسس رؤية عن الفلسفة الاسلامية تستند إلى المعلومات التالية:

أ- كان الاسلام السُّنى هو العدو الرئيسى للفلسفة المضادة للاقطاع وللعلوم الطبيعية.

ب- فَصَل ابن طفيل وابن سينا وابن رشد ما هو علمانى عما هو دينى، وميزوا بين الدين والفلسفة.

حـ- كان ابن سينا وابن رشد من أنصار مذهب وحدة الوجود. وهذا المذهب كان خطوة هامة في تحرير الانسان من الدين.

د- أفضى المفهوم «الطبيعى» للمادة عند ابن رشد إلى الغاء الثنائية الأرسطية بين الصورة «الالهية» والمادة الطبيعية. وهذا يدل على أنه يمكن النظر إلى ابن سينا وابن رشد من حيث أن لديهما بذور المادية والالحاد.

إن بلوخ، الذى يدلل على موقفه بمقتبسات من الترجمات الألمانية لهورتن عن ابن سينا وابن رشد، يهاجم بعنف تأويل هورتن لكل منهما. يقول:

«ليس فى الامكان انكار أن اللاهوتى ماكس هورتن، الكاثوليكى سابقا والمستعرب الذى ليس فى مستوى قضيته المستنيرة، والذى يترجم ويعلق على ابن سينا وابن رشد، يشهّر بهذين

المستنيرين بل ينكر عليهما استنارتهما. فمذهبهما الطبيعي، في رأيه، ليس إلا «سوء فهم بدائي» للاسكلائية نتيجة ترجمات لاتينية ليست كافية. وابن رشد، في رأيه، ينتقل فجأة من معارض لمذهب السُنة إلى «مدافع عن القرآن». وهذا رأى لا يستقيم مع اتجاه ابن رشد نحو مذهب «وحدة الوجود»، وهو اتجاه ليس فى وسع ماكس هورتن إلا أن يقره. ولكن مما يؤسف له أن المذهب السُنى، فى عصر ابن رشد، الذى اضطهد كلاً من ابن سينا وابن وشد وأحرق مؤلفاتهما، وتشكك فى اعتقادهما فى القرآن، لم ير فى اعتقادهما إلا نوعاً من النفاق. ومن سوء الطالع أن أهل السُنة كانوا، فى تصويرهم للمذهب الطبيعى لدى هذين الفيلسوفيْن، أكثر اخلاصاً من أى مستعرب رجعى فى أيامنا هذه. وكلما انشغلنا بالنتائج المترتبة على هدم الرشدية في العصر الوسيط المسيحى بدا لنا أنه ليس فى امكاننا أن نلوم الاسكلائية «لسوء فهمها البدائى»، إذ أن البدائية من أقل الأخطاء التى وقعت فيها. ولهذا يبقى كل من ابن سينا وابن رشد ضد عالم الافتاء فى الاسلام. وادماجهما بأثر رجعى فى عالم الافتاء ليست مسألة فيلولوجية تخضع لقراءات متنوعة وإنما مجرد خرافة.

اذن بلوخ يؤسس تيارا فلسفيا يطلق عليه اسم «اليسار الأرسطى». استناداً إلى تأويله لكل من ابن سينا وابن رشد. وقد سك هذا المصطلح اقتداء بمصطلحى «اليسار الهيجلى» و «اليمين الهيجلى». فقد ميزّ مؤرخو الفلسفة الهيجلية، بعد موت هيجل فى عام ١٨٣١، بين تيارين: التيار اليمينى (هينرخس وأوبنهيم واردمان) الذى دعا إلى الملكية فى ألمانيا وحاول التوفيق بين فلسفة هيجل الدينية والأرثوذكسية المسيحية. والتيار اليسارى (باور وفويرباخ) الذى تبنى المسار الليبرالى الديمقراطى أو الاشتراكى، ودعا إلى نقد راديكالى في اتجاه وحدة الوجود أو الالحاد. وعلى نفس هذا المنوال وبلا تحفظ ميّز بلوخ بين «يمين أرسطى» أدى، فى العصر الوسيط، إلى الانتقال من أرسطو إلى البرت الكبير وتوما الأكوينى، و«يسار أرسطى» أدى إلى الانتقال من ابن سينا وابن رشد إلى الرشديين اللاتين (سيجر دى برابان) وإلى جيوردانو برونو عبر جامعات باريس ومدرسة بادوا. ويرى بلوخ أن ليس ثمة تمايز حاد بين التيارين. فالاسكلائية المسيحية ليست «يمينية» تماماً، وابن سينا وابن رشد ليسا يساريين تماما. ولكن بوجه عام ينتمى ابن سينا وابن رشد إلى اليسار الأرسطى.

ويرى بلوخ أن ثمة نقاط رئيسية ثلاث فى تعاليم هذا اليسار الأرسطى.

١- مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس. وابن رشد فى هذه المشكلة يرى على الضد من ابن سينا أن النفس الفردية موجودة ولكنها عند الموت تتوقف عن الوجود.

٢- مفهوم «العقل الفعال». إنه قدرة انسانية جمعية وليست فردية. وهو فى جوهره مردود إلى تعاليم أرسطو. ويرى بلوخ أنه بسبب هذه النظرية لليسار الأرسطى أى للرشديين اللاتين ألف كل من البرت الكبير وتوما الأكوينى (اليمين الأرسطى) مقالاً بعنوان «عن وحدة العقل ضد الرشديين».

٣- العلاقة بين الصورة والمادة. هذه العلاقة تنطوى على عدم خلق المادة وبالتالى أزليتها (الطبيعة الطابعة). وفكرة العلية الالهية الوحيدة ليس لها مكان هنا.

ثم يضيف بلوخ إلى اليسار الأرسطى شخصية سليمان بن جبيرول باعتباره يساراً ينتمى إلى الأفلاطونية الحديثة، وهو يسار، في رأيه، محايث في فرق أوربية عديدة تتبنى مذهب وحدة الوجود.

ثم يستطرد قائلاً: لقد أصبحت الفلسفة في الشرق خطرة مثل العلوم الطبيعية فى ايطاليا بعد محاكمة جليليو. إن العلاقة بين عقلانية ابن رشد والفكر التنويرى من جهة وبين مفاهيم الالحاد واللاأدرية والمادية الجدلية من جهة أخرى متفجرة للغاية. وفى رأيى أن هذه العلاقة، تاريخياً، ليس لها معنى بالنسبة إلى ابن رشد، وعبثية للغاية بالنسبة إلى مستقبل التنوير فى أماكن عديدة من العالم العربى. وأن هذه العلاقة، بالقطع، موروثة من رينان.

هرمان لى (١٩١١ -)

رائد فذ فى الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط فى جمهورية ألمانيا الديموقراطية. وله تأثير هائل على باحثين سوريين من أمثال (طيب تيزينى ونايف بلوز) اللذين درسا في جمهورية ألمانيا الديمقراطية، وعلى انشغالهما بابن رشد. وهذه القراءة غير التقليدية لفلسفة ابن رشد قد مهّد لها فردريك انجلز فى قوله بأن الفكر الحر عند العرب هو أسمى من ذلك الذى لدى الرومان. وأن هذا الفكر هو الذى أفضى إلى بزوغ المذهب المادى، وبالتالى إلى الماركسية (فردريك انجلز، ديالكتيك الطبيعة). ومن أهم الباحثين السوڤيت فى هذا المجال جريجوريان وكتابه «من تاريخ الفلسفة فى آسيا الوسطى وايران ابتداء من القرن السابع حتى القرن الثامن عشر (موسكو ١٩٦٠) وكذلك أرتور سجديف (ابن رشد، موسكو ١٩٧٤). وهذا التصور لتعاليم ابن رشد على أنها تحوير مادى لأرسطو أصبحت من سمات الماركسية اللينينية، وقد ذاع بفضل الانسكلوبيديا السوفييتية الكبيرة.

وفى مواجهة الايديولوجيا الماركسية السائدة نصاب بالذهول عندما يرفض المستعرب ديتر بلمان بجامعة ليبزج نظرية بلوخ ولى مستندا فى ذلك إلى ماكس هورتن حيث يقول:

يمكن القول بأن الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد قد استعانوا بمعرفتهم بالعلم الطبيعى والفلسفة فى الدفاع عن الاسلام وليس فى رفضه (ديتر بلمان: «نظريات البورجوازية العربية عن الوظيفة الثقافية للاسلام فى المجتمع» فى: دراسات اسلامية.. ، ١٦٢

بسام طيبى (١٩٤٤ -)

ولد بسام طيبى فى دمشق، ويدرس العلم السياسى فى جامعة جوتنجن وكاتب مشهور بكتاباته عن الشرق الأوسط. وبسبب تأثره بتيودر أدورنو وماكس هوركهيمر (مدرسة فرانكفورت) وبسبب تتلمذه لارنج فتشر اقتربت وجهة نظر عن فلسفة ابن رشد برأى روجيه جارودى في المرحلة الأخيرة من ماركسيته وبآراء ارنست بلوخ السابقة. يقول:

«إن البورجوازية العربية الشابة ليست مشتركة مع البورجوازية الأوربية فى عصر التنوير إلا فى الاسم. ذلك أنها تتزعم نظاما اقطاعيا كهنوتياً، وروحها أقرب إلى الأرثوذكسية الاسلامية منها إلى ابن سينا وابن رشد وابن خلدون. وهؤلاء كانوا خطراً على البورجوازية العربية. فالمذهب الطبيعى عند ابن سينا وابن رشد وفلسفة التاريخ المادية عند ابن خلدون ليسا بعيدين عن الاشتراكية العلمية.

والماركسية، فى نهاية المطاف، لا تستطيع أن تحد نفسها بمصادرها الغربية». وهذا الرأي مماثل لرأى جارودى الذى كان فى ذلك الوقت من رواد الماركسية. فقد كتب يقول:

«إن العربى المتعلم تعليما اسلاميا يجد اشتراكيته الخيالية فى حركة القرامطة، ويؤسس عقلانيته وجدليته على ابن رشد، ويرى فى ابن خلدون الممهد للمادية التاريخية».

نتائج:

١- إن تاريخ تقبل أوروبا لابن رشد في القرنين التاسع عشر والعشرين سواء من قبل المستشرقين أو من غيرهم يدلل على أن التساؤل عماذا يدافع ابن رشد مازال بلا جواب. والجدل حول مغزى ابن رشد فى هذا العصر تم بمعزل عن تقييم مؤلفاته. وتأويل ابن رشد تم كذلك بمعزل عن الطبعات المعتمدة لنصوصه. فاسم ابن رشد ينطبق على تيارات متناقضة. وتذكرنا له أقل من اكتشافنا له، واعادة بنائه أقل من اختراعنا له. ومن هذه الزاوية فإن التأويلات الأوروبية وغير الأوروبية متماثلة تماثلاً واضحاً.

٢- ينظر إلى ابن رشد على أنه ممهد للتنوير الأوروبى. وأعتقد أن هذا الرأى ملائم ومازال ملائماً لعصرنا. إن هذه المسألة ليس فى الامكان صياغتها على النحو التالى: هل كانت آراء ابن رشد تنويرية؟ إن التاريخ هو دائما التاريخ الذى يكتبه الشعب. إن ثمة عنصراً مشروعاً فى اعادة البناء لكل الآراء التاريخية. وأنا باعتبارى حاملاً لتراث ألمانى فانى أستميحكم عذراً إذا ما اقتبست عبارة من عمانوئيل كانط وهو واحد من آباء الفلسفة الألمانية والتنوير الأوروبى: لقد قال كانط: إن التنوير يعني أن تكون جسوراً في إعمال حكمك. وعندما تساءل: هل نحن نحيا اليوم في عصر تنويرى؟ كان جوابه: أبدا، ذلك أننا نحيا فى عصر التنوير».

إن حكمى وأحكامنا هى، بالقطع، محكومة إلى حد ما بالتاريخ وبالواقع الاجتماعى والثقافى. أقول محكومة إلى حد ما وليس محكومة تماما. نحن فى مقدورنا أن نتعلم من ابن رشد وكانط أن ليس ثمة مرحلة نهائية للتنوير، مرحلة مكتملة ومنتصرة. إن التنوير هو دائما عملية محكومة بالتاريخ. كان ابن رشد يعرف القرآن ويعرفه جيدا، وكان يعرف الشريعة ويعرفها جيدا، وكذلك كان يعرف أرسطو ويعرفه جيدا. ومن حيث أنه كان فقيهاً وسياسياً فقد كان يعرف جيداً قضايا عصره السياسية والاجتماعية والثقافية. واذا كان التنوير بالمعنى الكانطى أو بالمعنى الرشدى هو أن تكون لديك الجسارة فى اعمال حكمك العقلانى فان هذا الحكم ينتمى دائما إلى زمان معين ومكان معين. وأنا لست على يقين من أن أجوبة ابن رشد برمتها أو بعضها ملائمة لنا اليوم. فأنا أميل إلى القول بأن المسألة المهمة لا تقوم فى الأجوبة بقدر ما تقوم بقدر ما فى الأسئلة التى أثارها ابن رشد. وأنا على يقين من أن أهمية ابن رشد العظمي تكمن فى أنه جمع بين التحكم التام فى ثقافته - كان مالكيا وفقيه عصره- وبين فهم عميق لمعنى الباحث فى عصره. لقد كان البحث السائد، فى عصر ابن رشد، قائماً فى الفلسفة الأرسطية. دعونا نقوم بما قام به ابن رشد: أن نعرف ثقافتنا جيدا، وأن نكون على وعى بقضايا عصرنا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وأن تكون لدينا الجسارة في الاستعانة بمخزون البحث الأكاديمى الدولى، وأن تكون لدينا أحكامنا الخاصة فى حل هذه القضايا. وعندئذ فحتى اذا أحرقت كتبنا فالأفكار ستظل باقية.

وإذا استعنا بالانسكلوبيديا الاسلامية، وهى مرتكز الخطاب الاستشراقى، قرأنا مقالاً لروجيه ارنلديز عن ابن رشد حيث يقول ملخصاً:

إن تلاميذ ابن رشد فى الاسلام قليلون. وشهرته العظيمة بين الباحثين الغربيين معروفة. وقال رينان وتابعه فى قوله الكثيرون أن فكر ابن رشد يخلو من الأصالة. وذلك مردود إلى أنه قد قلل من شأن مؤلفاته الفلسفية والقانونية، فارتكب خطأ فى التقييم سيظل بقعة سوداء عند مؤرخى الفكر «العربى» الذين نظروا إلى الفلاسفة على أنهم مجرد ورثة اليونان. أما اذا نظرنا إلى جملة مؤلفات ابن رشد وإلى وحدة فكره فانه يبدو واضحا أن «الشارح» كان «فيلسوفاً حقاً».

□□□

(١) Anke von Kugelgen. Averroes & die arabische Moderne. Ansatze. zu einer Neubegrundung des Rationalisimus im. Leiden. New York, Koln 1994.
Ernest Renan, Averroès et l'averroisme. Essai historique. 3éme éd. revue et augmentée, Paris 1866 (1. Aull, Paris 1852, 2. ed. 1861)., also, Oeuvres Completes 1949 (v.k.) Arab. Ubersetzung: Adil Zu aitir. Ibn Rusd wa r-rusdiyya. 485p.

(٢) Ernst Bloch. Avicenna und die Aristotelische Linke, 1.Aufl Berlin 1925, Dusseldorf 1953: 2. erw. Aufl Berlin 1963. Frankfurt 1963: abedr in ders, Das Materialismusproblem, seine Gęsehiehte und Substanz, FrankfurtMain 1958 Avk: Kritik an Block's Avicenna - Sicht 239 Fn 894u. 248ff "Die islamische Philosophiegeschichte marxistish gelesen"

(٣) Jean- Paul Charnay. "Le dernier surgeon de l'averroisme en Occident: à Averro'es et l'averroisme de Renan" Muitiple Averroes . Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 580e anniveraire de la naissance d' Averroès (Paris 20 - 23 sept. 1976). Paris 1978 (V.K).

(٤) - Les Contre - Orients ou Comment Penser I' Autre selon Soi. Paris 1980 (V.K).

(٥) Gerhard Endress. "The Defense of Reason: The Plea for Philosopliy in the Religious Community" in: ZGAW 6 (1990) 1- 49.

(٦) Johann Fuck, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig 1955

(٧) 800. Todestag Ibn Rushds: A´mal Nadwa: Ibn Rusd wa-madrasatuhu fi l-garb al- islami (bi - munasabat murur 8 qurun 'ala wafat Ibn Rusd). Hrsg.v Gami at Muhammad V. Kulliyyat al adab wa-ulum al - insaniyya, Rabat, Beirut 1981 (v.K).

(٨) Felix Klein - Franke, Die Klassische Antike in der Tradition des Islam, Darmstadt 1980 (Ertrage der Forschung Bd, 136)

(٩) Hermann Ley, Avicenna, Berlin 1953. Hermann, Studien zur Geshichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1960.

(١٠) Hermann, "Avicennas militanter Humanismus" in: Avicenna I, 17 - 37;

(١١) Hermann "Ib Sine (Avicenna,980 - 1037): Grunde fur 1000 Jahre Ruckerinnerung" in: Deutsche Zeitschrift f. Philosophie, Berlin 1980, 1309-1323. (nach Holger Preisler (sic) / Martin Robbe (Hrssg), Islamic Studies in the German Repubic, in: Asia, Africa, Latin America special issue 10 (1982) Berlin.

(١٢) Mihragan Ibn Rush (G. Anawati). ad - Dikra al - mi awiyya at - tamina li- wafatihi. Muállafat Ibn Rushd, Algier, 4 - 9, 11. 1967, Bd I Algier 1985 / 86, Bd. 2 Algier 1983 (v.k.).

(١٣) Muhammad' Atif al -Iraqi, al - Failasuf Ibn Rusd mufakkiran árabiyyan wa- ra idan li l-itigahal- aqli. Buhut wa- dirasat an hayatihi wa - afkarihi wa- nazaiyyatihi al - falsafiyya. Kairo 1993 (v.k).

(١٤) Bassam Tibi, Die arabische Linke. Herausgegeben u. eingel. von B.T, Frankl-furt 1969.

(١٥) Tayyeb Tisini, Einfuhrung in den Materiebegiff bei der islamisch - arabischen Philosophie im Mittelalter. (Erhellt durch die Untersuchung des Materiebegriffs bei den zwei Hauptgestatlten der griechisch - antiken Philosophie Demokrit und Aristoteles), Diss. Berlin 1968

(١٦) Die Materieauffassung in der islamisch Philosophie des Mittelal- - arabisschen ters, Berlin 1972.

(١٧) Einfuhrung in die Problematik des arabischen Geisteserbes. Diss. Berlin 1973.



مفهوم التنوير في فكر ابن رشد

محمودحمدي زقزوق (مصر)
أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر.

١ - تمهيد

لاجدال فى أن عالمنا العربى الاسلامى فى أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة فى محاولة لاخراجه من حالة الجمود والتخلف التى تسيطر عليه منذ مدة طويلة. ولاجدال أيضا فى أن هذا أمر يقتضى بذل جهود كبيرة لتغيير العقلية العربية الاسلامية التى تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكرى الذى يخيم على مجتمعاتنا فى الشرق العربى الاسلامى.

والمتأمل فى أوضاع هذا الجزء من العالم تستبد به الدهشة للحيرة والارتباك المسيطران على خطوات هذه المجتمعات. فهناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات إلى الوراء متعامية عن مستجدات العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية، وهناك فى الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجذبه من وهدته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره، بل وتفقده هويته. ويبدو الأمر كما لو أنه خيار بين تيارين متطرفين يمثلان افراطا فى جانب وتفريطا فى جانب آخر، أو اختيارا بين تيارى الأصالة والمعاصرة.

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تبسيطا لمشكلة حضارية معقدة. ومن هنا فان الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة والقاء الضوء على جوانبها المختلفة. وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن فى بحث هذا الموضوع المتشعب الجوانب. ولعلنا فى مناسبة أخرى نتناوله بشئ من التفصيل. وما نريد أن نبحثه هنا وإن كان متصلا بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد. ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها فى مسيرتها الحضارية. ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير. فقد كان لفكره التنويرى دور بالغ فى دعم الحركة العقلية فى أوربا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصرالحديث. ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التى اتخذها ابن رشد للتنوير[١].

ونحن نزعم فى هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد فى عملية التنوير كانت في أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوربا، وبالتالى كانت مختلفة عما نجده فى الكثير من البحوث والدراسات التى اهتمت بالدور التنويرى لابن رشد. ولعل ما سيكشف عنه هذا البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صدمة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما أحاديا، ويسيرون فى فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية. ولكننا بعيدا عن العواطف والأمنيات لاننطلق فى دعوانا من فراغ وانما نستند إلى نصوص ابن رشد الصريحة التى لاتقبل التأويل، وسيتضح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع.

ومن المناسب قبل الدخول فى تفاصيل ذلك كله أن نشير إلى المقصود بالتنوير بصفة عامة، ثم نبحث بعد ذلك مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد بصفة خاصة وكيف يمكن لمجتمعاتنا أن تستفيد من المفهوم الرشدى للتنوير فى مسيرتها على طريق التقدم والنهوض.

٢- مفهوم التنوير

من المعروف أن أوربا فى العصور الوسطى كانت تعيش فى حالة من الظلام الفكرى الدامس، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا. وقد ظل الصراع هناك محتدما بين العلم والدين، وبين المفكرين واللاهوتيين قرونا عديدة. وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين. وقد قام الانطلاقية الفكرية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر العديد من المفكرين التنويريين، وبخاصة جون لوك ودفيد هيوم ونيوتن فى انجلترا، وفولتير والموسوعيين فى فرنسا، وليبنتز وليسنج وكانت، على وجه الخصوص، فى ألمانيا. وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت فى العقل الوجود الحقيقى للانسان، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات، ودعت إلى التسامح، وآمنت بتقدم الانسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية(٢).

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الثقافة الأخلاقية للقلب وللعقل على المستوى الفردى، وانما كان يهدف أيضا إلى تغيير المجتمع، والسعى إلى ما يعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة. فالتنوير اذن لم يكن هدفه فردية الفرد فقط، وانما كان فى الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضا(٣).

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير الأوربى يعنى التحررمن التعاليم الموروثة التى تم القبول بها على أساس سلطة ما، كما يعنى اعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلى، وارادة العمل عن طريق العقل.

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألمانى كانت فى استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التى بدأت فى أوربا فى القرن السابع عشر وبلغت أوجها فى القرن الثامن عشر. وقد امتد تأثيره فى الحضارة الأوربية كلها وفى الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوربية.

ويحدد كانت هذا المصطلح بقوله: «إنه خروج الانسان من مرحلة اللارشد التى تسبب هو نفسه فيها. واللارشد يعنى عجز الانسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره.... وشعار التنوير

هو: لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك... وليس التنوير فى حاجة إلا إلى الحرية»(٤). ومن الواضح أن مفهوم التنوير كما شاع فى الفكر الأوربى قد ركز على العقل الانسانى، وضرورة التمسك به، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بما فى ذلك سلطة الدين نفسه،وليس فقط السلطة الكنسية المتمثلة فى اللاهوتيين.

والسؤال الآن هو: هل كان تنوير ابن رشد على النحو الذى أشرنا إليه أم أن طريقته فى التنوير كانت على نحو آخر؟

إن هذا ماسنحاول الاجابة عنه فى السطور التالية:

٣- ابن رشد والتنوير

يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم. وقد كان لأفكاره فى التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب ولاتزال. وانعقاد هذا المؤتمر دليل على ذلك.

وقد كان لأفكار ابن رشد فى الشرق والغرب مؤيدون ومعارضون. وهذا شأن الأفكار العظيمة . ولكن ابن رشد- شأنه فى ذلك شأن عظماء الفكر فى التاريخ- قد أسئ فهمه أيضا وحملت أفكاره فى أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء.

ومن هنا فان الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لاعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف على الوجه الحقيقى لهذا الفيلسوف العظيم،بعيدا عن التأثير بأيديولوجيات معينة. وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة، انصافاً لابن رشد وللتنوير الذى أراده.

وهذا يدعونا لأن نكشف أولا عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعما للتنوير ودعوة إليه.

٤- الجانب المنسى من فكر ابن رشد

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى اشبيلية ثم فى قرطبة. فبماذا كان يحكم؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الاسلامية. وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك. ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتبرة فى الفقه الاسلامى.فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظريا بل على المستوى العملى والتطبيق الواقعى أيضا.ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار إليه مؤصلا لها على أسس اسلامية. وإن القاء نظرة على فهرست هذا الكتاب ترينا فقيهاً متمكناً لم يكن له نظير فى عصره. واذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التى تمثل دائرة تعامل الانسان مع الله فانه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الانسان مع غيره فى المجتمع فى شتى صور التعامل. وهذا الكتاب الذى يربو

على ثمانمائة وسبعين صفحة يختمه بالحديث عن القضاء، ويفصل القول فى هذا الصدد فى معرفة من يجوزقضاؤه، وفى معرفة ما يقضى به، وفى معرفة مايقضى فيه، وفى معرفة من يقضى له أوعليه، وفى كيفية القضاء، وفى وقت القضاء. وهذه كلها أمور تخص المجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الاجماع فى مسألة من المسائل. وفى ذلك يقول:

«وليس الاجماع أصلا مستقلا بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية)، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى اثبات شرع زائد بعد النبى(ص) اذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة»[٥].

فاذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمور دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فانه قدتحدث بالتفصيل عن الجهاد وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام، وهى قضية مصيرية فى كل أمة، هذا فضلا عن أنه لم يقتصر فى الجزء الثانى على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث..الخ، بل تناول أيضا أحكام البيع والشراء وما يندرج من المعاملات تحت الربا، والاجارة والقراض، والمساقاة والشركة والشفعة والغش و الرهن والحجر والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والغصب والهبات والوصايا والجنايات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة والحرابة والقضاء.

ومن هنا فان السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: ماذا يعنى ذلك كله؟

هل كان ابن رشد- رغم ذلك علمانيا- يقول بحقيقة مزدوجة؟ أم أنه كان مصابا بانفصام فى الشخصية: مرة له وجه دينى، وأخرى له وجه فلسفى؟ أم أن ابن رشد كان متسقا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهما أحاديا لفكر

ابن رشد؟

ان الانصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة.

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالى هجوما عنيفا فى كتابه «تهافت التهافت» مدافعا عن العقل الانسانى ومؤكدا لدوره المعرفى ورافضا لكل انتقاص من دور العقل- ابن رشد هذا هو نفسه الذى يقول فى فصل المقال:

«فانا- معشر المسلمين- نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فان الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٦]

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لايتناقض مع ابن رشد الفيلسوف. فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة. فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية، ولا ينبغى أن يكون هناك تناقض أصلا مادامت الحقيقة واحدة، فان بدا أن هناك نصاً دينياً يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لازالة ما قد يكون هناك من تعارض

ظاهرى. وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكرى الاسلام وعلى رأسهم الغزالى نفسه(٧).

واذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد سنجد من بينها مقالة فى أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى(٨).

٥- ابن رشد فى فهم الرشدية اللاتينية

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة فى وحدة الحقيقة فان الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهما آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد.فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح فى معركتها ضد سلطة الكنيسة. ولم يكن من صالح الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى لأن ذلك لم يكن ليساعدها فى معركتها مع السلطات اللاهوتية. ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحدا من عمالقة الزنادقة «وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحمله كل واحد رأيه الالحادى»(٩)

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه «قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مستحيل وهو النصرانية، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية، وثالثها دين الخنازير وهو الاسلام. ثم كان كل واحد يفسره على أسلوبه فيجرى على لسان ابن رشد رأيا لايجرؤ على قوله باسمه»(١٠).

وقد أطلق رينان على هذا الفهم لفكر ابن رشدأحدوثة القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف «وما كان ليخطر بالبال مطلقا أن يحول القاضى الجليل... إلى عدو للمسيح، وإلى ملحد أصولى يصفع الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء» كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهى إلى هذا ذات يوم(١١).

واذا كان هذا الفهم الأسطورى لفكر ابن رشد والذى شاع فى القرون الوسطى مسيئا إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود، فان التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزدوجة لايقل فى بطلانه عن الفهم الأسطورى المشار إليه.

فقد قيل إنه «فى حين كان توماس الأكوينى يرى امكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فان ابن رشد ودانس سكوت ووليم الأوكامى قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلا من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لايمكن تفاديه، ولذلك دعا هؤلاء (حرصاعلى الحقيقة الدينية)إلى الفصل بين الفلسفة والدين»(١٢).

ولايزال هذا الفهم سائدا حتى يومنا هذا فى الغرب، ولم يقتصر الأمر على العالم الغربى،بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقى. وقد أكدت الموسوعة الفلسفية الصادرة فى الاتحاد السوفيتى السابق إلى أن ابن رشد هو الذى أسس مذهب الحقيقة المزدوجة، وأنه رأى أن الفلسفة تحتوى على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس.ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذا المصطلح تشير إلى أنه يعنى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت وأن هذه النظرية قد ظهرت فى العصور الوسطى

عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين(١٣).

هنا نلحظ تبريرا خارجيا لحركة أوربية ظهرت فى العصرالوسيط فى أوربا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين. وهذا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه. فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق حكم الشريعة الاسلامية فى قضائه كما سبق أن أشرنا.

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار.

وقد انتقل هذا الفهم للأسف إلى بعض الباحثين العرب، وبدلا من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له.وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هى التى تعود إلى الظهورفى ثوب عربى، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقى.

٦- التنويرالرشدى

ومما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافا أساسيا عن التنويرالأوربى. ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربى أو الرافضين له، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير فى عصر ابن رشد، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذى نعده تنويريا من الطراز الأول، ولكن ليس بالفهم الذى يريده البعض منا، ولكن بطريقته الخاصة التى تتمسك بالعقل وبالدين.

وزيادة فى توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى. إن ابن رشد يبين لنا فى «فصل المقال» أن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو: النظرالعقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها، ثم يقول ابن رشد: «ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غيرموافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم(١٤).

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية. وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة؛ ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من احدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى فى فكره علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات.

فالحكمة كما يقول «صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهروالغريزة»(١٥).

وبناء على ذلك فان إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما انما ترجع -بنص كلمات ابن رشد- إلى أصحاب «الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة» أو ترجع إلى «الأصدقاء الجهال» كما يؤكد ذلك ابن رشد فى (فصل المقال)(١٦).

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدلل على اعجازها:

«**أحدها**: أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيه تأويل، إلا أهل البرهان.

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق»(١٧).

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب «ما تخلل هذه الشريعه من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة... وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة(١٨).

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها، وهى تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان فلسفى ودينى، وكما أن الطائر لايستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لايجوز أن يفهم فهما واحدى الجانب، فالتنوير العقلى مطلوب، والتنوير الدينى مطلوب أيضا فى الوقت نفسه.

٧- الصلة بين الفسفة والدين فى نظرية ابن رشد

إن ابن رشد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق. وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة الغزالى يقول فى نهاية كتابه (تهافت التهافت):

«ولا شك أن الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»(١٩).

واذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين. ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الاطلاق.ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه (تهافت التهافت) حول هذا الموضوع:«الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع، فان أدركته استوى الادراكان، وكان ذلك أتم فى المعرفة، وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانسانى عنه، وأن يدركه الشرع فقط»(٢٠).

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخى الفلسفة الأوربيين المعاصرين. ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من كوربان فى فرنسا وهرشبرجر فى المانيا الذى يقول:

«لقد دافع ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت عن حق العقل، وكانت فكرته الأساسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه، فكلاهما يبحث عن الحقيقة، ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة، ولم تكن تلك هى نظرية الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا، فى حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة(٢١).

كما يؤكد هنرى كوربان فى كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» نفس المعنى بقوله:

«لقد كان من الافراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين، وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسيج الرشدية اللاتينية السياسية»(٢٢).

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب، وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين. وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر، وانما يرجع إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر. ويقرر هذا الباحث:

«أن الارسطيين المتطرفين فى كلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى -الذى تلقوه على وجه لازيف فيه عن طريق ابن رشد- وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها، لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد ازاء الوحى القرآنى، فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة»(٢٣).

٨- كلمة ختامية

مما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقى لابن رشد. فهو فيلسوف تنويرى على المستويين العقلى والدينى على السواء، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير الرشدى يختلف فى أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر نظرا لاختلاف الظروف والملابسات التى سادت كلا من المجتمع الأوربى والمجتمع الذى عاش فيه ابن رشد. ومن هنا اتخذ التنوير الأوربى طريق العقل مبتعدا عن الدين فى حين انصهر الدين والعقل فى بوتقة التنوير الرشدى فى تركيبة فريدة، وفى تآخ منقطع النظير. وقد ساعدت العقيدة الاسلامية ابن رشد علي اتخاذ هذا الموقف. وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضا فى «رسالة التوحيد» حين قال: «وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل»(٢٤).

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة. وهذا يقتضى اعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة والحديثة والتى شاعت عن ابن رشد، حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد انصافا للعلم وانصافا لابن رشد نفسه.

ولعل مجتمعاتنا العربية والاسلامية فى العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفى والدينى معا، وبمعنى آخر فى حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعى العقلى السليم ولنشر الوعى الدينى الصحيح، وذلك حتى يمكن القضاء على فكر «أصحاب الأهواء الفاسدة... والاعتقادات المحرفة.... والأصدقاء الجهال» كما كان يريد ابن رشد وبنص عباراته. وقد كانت تلك أمنيته فى نهاية كتابه «فصل المقال»، ويعبر عن ذلك بقوله: «... ولهذا كثرت البدع، وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وان أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد. فان النفس -مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة- فى غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل مَنْ ينسب نفسه إلى

الحكمة[٢٥].

إن ابن رشد بعد ما يقرب من ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حيا بيننا يشخص أنواء مجتمعاتنا ويصف لهاالعلاج الناجع.فالذى يرقب أحوال مجتمعاتنا يجد خللا فى الفهم الدينى لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب، كما يجد أيضا أن كثيرامن الخرافات والأوهام لا تزال تعشش فى عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة. ومنهج ابن رشد التنويرى هو المنهج الملائم لهذا المجتمع حتى يمكن الأخذ بيده إلى طريق النور والحرية، حتى ينطلق أبناؤه بحرية نحو آفاق رحبة من التقدم والازدهار.وبذلك يصبحون نموذجا يحتذى به عالمنا العربى والاسلامى.

□□□

الهوامش

(١) مصطلح التنوير وإن كان قد جاء متأخرا عن عصر ابن رشد بعدة قرون، إلا أن فكر ابن رشد يعد تعبيرا عما يقصد بهذا المصطلح الذى هو فى العربية مشتق من النورالذى هو ضد الظلام وضد الجهل الذى هو شكل من أشكال الظلام.

(٢) Der Volksbrockhaus, p.50, Wiesbaden, 1962

(٣) Historisches Worterbuch der philosophie, Bd.1 ,p. 622 , Basel 1971

(٤) R. Eisler: kant- lexikon, p. 50, hildesheim1964

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد جـ١ ص٥ -دار المنار (دون تاريخ).

(٦) فصل المقال لابن رشد (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) ص١٩- بيروت ١٩٨٢.

(٧) انظر: فضائح الباطنية للغزالى ص ٥٣-القاهرة ١٩٦٤ حيث يقول: «فان لنا معيارا فى التأويل وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك».

(٨) تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا جـ١ ص١٣- دار المعارف ١٩٦٥م

(٩) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية- القاهرة ١٩٥٧، ص٣٠٧

(١٠) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(١١) المرجع السابق، ص ٥٨، ٤٣٣

(١٢) Hoffmeister.Worterbuch der philosophischen Begriffe, P.176, Hamburg 1955

(١٣) الموسوعة الفلسفية.أصدرها م. روزنتال، ب. يودين عام ١٩٦٧.ترجمة سمير كرم- دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥ص ٨، ١٨٣/١٨٤.

(١٤) فصل المقال ص ١٧

(١٥) فصل المقال ص ٣٨

(١٦) المرجع السابق ص ٣٨

(١٧) فصل المقال ٣٨

(١٨) فصل المقال ٣٨

(١٩) تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٨٤

(٢٠) نقلا عن: ابن رشد لعباس العقاد ص٤٦- دار المعارف (دون تاريخ) ،

(٢١) Hirschberger, J.: Geschichte der philosophie, Bd. 1, p. 428, Freiburg/ Wien 1962

(٢٢) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية ص٣٦٢ بيروت ١٩٦٦.

(٢٣) Fischer-Lexikon: philosophie, p. 137, Frankfurt 1963

(٢٤) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥. دار احياء العلوم بيروت ١٩٧٩.

(٢٥) فصل المقال ص ٣٨

□□□

مفكر انساني ننتسب اليه

جابر عصفور

أستاذ النقد الأدبى بجامعة القاهرة (مصر)

«يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركنا لنا أو غير مشارك فى الملة فان الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة».

تلك عبارات لافتة استهل بها ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ)النقاش الأساسى فى كتابه «فصل المقال». وكان يعنى بهذه العبارات أن المعرفة جهد انسانى مشترك لا فضل فيه لعربى على أعجمى، أو شرقى على غربى، أو قديم علي حديث، ولا يمتنع فيها المسلم عن الافادة من غير المسلم أو التعلم منه، فالمعرفة محصلة الجهد الانسانى الذى يجاور الأعراق والجنسيات واللغات والقوميات، ويصل كل بني المعمورة الفاضلة فى أصرة القرابة البشرية، ورحم المسعى الانسانى الذى يتطلع به كل بنى آدم إلى الكمال الدائم المتجدد. جاء ابن رشد، بهذه العبارات اللافتة، يسوّى بين أبناء البشرية جميعاً، فى صنع المعرفة التى يردها إلى شروط من «الصحة» التى تجاوز التقسيمات العرقية. فالمعرفة التى يقصد اليها ابن رشد كمال للانسان بطبعه من حيث هو انسان. والاستزادة منها كالحرص على طلبها ميزة خص الله بها مخلوقاته العاقلة ووزعها بينهم توزيعاً عادلاً. فالمعرفة هى الوجه الآخر من الحكمة التى هى ضالة المؤمن. والمسلم مندوب إلى السعى فى طلبها، ومأمور بتحصيلها ولو فى الصين. لعل الاشارة إلى «الصين» لا تنطوى على معنى البعد الجغرافى وحده، في هذا المقام، وإنما تنطوى، فضلاً عن ذلك، علي ألوان أخرى من الدلالة التى تضم كل أبناء الانسانية فى إهاب واحد.

والصفة الأولي لهذه المعرفة أنها عقلية، من نتاج العقل واجتهاده. وقرينة قياسه واستنباطه. فالعقل هو الأداة الأولي التى ميز الله بها الانسان على أصناف الحيوان، وهو حجة الله على خلقه، به يثيب وبه يعاقب، وهو علامة المسؤولية الانسانية، وسبيل الانسان إلى الابداع والابتكار، لذلك دعا الشرع، فيما يقول ابن رشد، إلى اعتبار الموجودات بالعقل. وتطلب معرفتها به فى غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى. مثل قوله: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» الذى هو نص على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معاً. ومثل قوله تعالى: «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ». وذلك نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات. فالذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض هم الذين يتفكرون فى الاستزادة من المعرفة. ويعرفون أن الشرع أوجب

النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها. وليس «الاعتبار» سوى استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس. ويجب علينا، فيما يقول ابن رشد، أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلى، وبخاصة القياس البرهانى الذى هو أتم أنواع القياس، وأن نتعود استنباط المعلوم من المجهول واستخراجه منه، وأن لا نتوقف عن ذلك. وعلامة النظر الذى يتحدث عنها ابن رشد أن نجعل من المجهول معلوماً، فى كل مجال من مجالات المعرفة، ومن المعلوم أداة لاكتشاف مجهول ثان، ومن المجهول الثانى الذى يصبح معلوماً أداة لاكتشاف آخر. وهكذا دواليك فى عملية لا تتوقف آلياتها عن الاستزادة، ولا تكف عطاياها عن الاضافة، ولا تحد نتائجها حدود.

وفى ذلك ما يولّد مجموعة من الصفات الأخرى الملازمة لهذه المعرفة العقلية، فهى معرفة نسبية لأنها قابلة للزيادة والنماء، ويقينها مرتبط بلحظة تحصيلها التى هى مجرد لحظة تؤهل لما بعدها من تعرف أكمل وادراك أشمل.. وهى معرفة متغيرة لأن التغير أخص صفاتها. وأخص صفات صانعها، فإن تعرف يعنى أن تتغير وتتحول بقدر ما تحصله من معرفة. وكما يفضى التغير المصاحب للمعرفة إلى نتائج على العارف، ينتقل به من أفق الضرورة إلى أفق الحرية، فإن تغير العارف يفضى إلى مزيد من التغير فى بنية المعرفة نفسها، في ديمومة لا تتوقف عن التراكم والتحول، ابتداء من اللحظة التي يدفعنا فيها المجهول الذى تحول إلى معلوم للاستزادة من تعرف المجهول، وانتهاء بلحظة السؤال الذى لا يكف عن توليد السؤال، فيجعل من لحظة السؤال لحظة ابتداء متكرر.

ولأن هذه المعرفة العقلية تتسم بالنسبية والتغير فانها تتسم بالتطور، فهى معرفة يبدأها اللاحق من حيث انتهى السابق ليضيف إليه، وينطلق من حيث توقف الأسلاف بوصفه نقطة بداية جديدة وليس نهاية مغلقة. ولا يمكن أن يتحقق ذلك بالاقتصار على النقل أو التقليد، فالنقل كالتقليد أفق مغلق، يحيل المعرفة إلى طريق مسدود. والنظر والاجتهاد والاستنباط وضرورة الاضافة علامة على معرفة تجمع إلى صفتى النسبية والتغير صفتي الحيوية والتجدد.

وتؤكد هذه الصفات البعد الانسانى للمعرفة ذلك البعد الذى يعلو علي الأعراف ويحتويها، ويجاوز الأجناس ويشملها، ويجعل من صفة «الانسانية» اللزوم المنطقى للصفات «العقلية»، ولا يرجع ذلك إلى أن العقل، حجة الله علي خلقه، هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس فحسب، وإنما إلى أن ضرورة الاضافة والتطور تنطبق على الأفراد والشعوب، وتحكم علاقة الحضارات اللاحقة بالحضارات السابقة بالقدر الذى تحكم علاقة السلف بالخلف فرداً أو جماعة. ولولا ما وصل إلينا من علم الأمم لفاتنا علم كثير، فيما يقول الجاحظ، ولولا أننا مندوبون إلى الاضافة إلى معارف البشر لفقدنا مكانتنا في التاريخ.

وكان وعى ابن رشد بهذا البعد الانسانى للمعرفة يؤكد، في كتاباته، ويجسد بها فى الوقت نفسه، ضرورة الاستعانة علي ما كان بسبيله تأسيس معرفة جديدة بما قاله من تقدمه في ذلك. ولم تكن هذه الاستعانة على سبيل الاضافة والبدء مما قاله القدماء بوصفه محلاً للنظر، ودافعاً إلى المزيد من الاجتهاد والابتكار، ولم تكن هذه الاستعانة قاصرة على ما تقدمه من أسلافه العرب بل امتدت لتشمل الافادة من كل ما كان متاحاً لديه، فى عصره، من ألوان المعرفة الانسانية التى كانت ثمرة جهد مشترك للبشرية كلها.

هكذا أعمل ابن رشد وعيه فيما تركه له أساتذته من فلاسفة العرب ومفكريهم، ابتداء من الكندى وانتهاء بابن سينا. ولم يقبل أشكال الهجوم التى شنها عليهم خصومهم، وبخاصة الغزالى. فرد حجة كتابه «تهافت الفلاسفة» بحجج مضادة فى «تهافت التهافت» الذى هو نموذج من الحوار

الفلسفى الذى يعلي من شأن العقل، ويمهد لتأكيد الصلة بين الحكمة والشريعة، تلك الصلة التى كانت موضوع كتابه الدال «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، حيث يذكر أن الدين لا يتعارض مع الحكمة أو العلم، وأن دور العلماء هو الجمع بين الطرفين اللذين لا تنافر بينهما إلا لدي الأذهان التى لا تعى معني كل منهما.

وكما فعل ابن رشد مع أساتذته الذين هم من جنسه ودينه فعل الأمر نفسه مع أساتذته الأسبق والأقدم، أعنى فلاسفة اليونان الذين أخذ عنهم ما رآه مفيداً لعصره، وأضاف إليهم اضافة المجتهد الذى يعى دوره فى إكمال ما توصل إليه الغير، بعد نقده وتحليله. ولذلك جاء شرحه للأورجانون وجاءت تعليقاته على «الجمهورية» التى خلفها أفلاطون صياغة ابتكارية مضافة. ولم يتردد فى الاستعانة بشعر أبى تمام والمتنبى اللذين كان يعشق شعرهما فى تقديم نماذج موازية لنظرية المحاكاة الأرسطية. ولا يكتفى بتطبيق هذه النظرية تطبيقاً موسعاً على الشعر العربى بل يجاوز الشعر إلى الخطابة، والخطابة إلى كل أنواع الفنون التى عايشها وتذوقها فى قرطبة ويسعى إلى تأسيس مفاهيم جديدة نابعة من خصوصية الابداع العربى الاسلامى الذى انطلق منه فى الفهم والاضافة.

وكما كان الوعى النقدى قرين العقل المتوثب الذى لا يكف عن السؤال هما أداة ابن رشد، في تأكيد حضور السابق بالقياس إلى اللاحق، فإن وعيه بخصوصية تراثه، وإدراكه طبيعة اللحظة التاريخية التى عاش فيها، ومن ثم دوره في مجتمعه، كانا الوجه الآخر لاضافته إلي تراثه الانسانى. ذلك التراث الذى لم يعرف التمييز بين عربى أو أعجمى إلا بفضل المعرفة التى هى معنى آخر من معانى التقوى. ولذلك يؤصل ابن رشد للانفتاح على كل الاجناس والأعراق، والافادة من كل الأمم بما يحقق الهدف الأسمى للمعرفة، وهو «تتميم النوع الانسانى» الذى تحدث عنه الكندى سلفه الأول فى القرن الثانى فى القرن الرابع للهجرة.

وكانت تلك هى الأسباب التى دفعت ابن رشد إلى صياغة عباراته التى ابتدأت بها هذا المقال، ومن ثم تأكيد ضرورة الاستعانة بمن تقدمنا من الأمم، مهما كانت نائية فى المكان، مغايرة فى اللسان أو الدين، لأن كل ما سبقنا من انجاز بشرى ملك لنا لأنه تراثنا العام الذى يملكه البشر جميعاً لأنه من صنع البشر جميعاً. وما ينطبق على الأمم المتقدمة فى الزمان ينطبق على الأمم التى تتقدمنا فى المكان. فالمبدأ الذى يحكم الافادة واحد. والقاعدة التى يضيق بها اللاحق على السابق واحدة. والآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمتقدم من الزمان أو مختلف من المكان اذا كانت فيها شروط الصحة.

وكان ابن رشد يصدر من ذلك كله عن مبادئ أصلية، تشجع المسلم على النظر فى الكون، وطلب العلم من كل حدب وصوب. وكان يصدر، بالمثل، عن تقاليد خلاقة من فهم هذه المبادئ الأصلية؛ تقاليد أسسهاأساتذة من فلاسفة العرب ومفكريهم الذين قدموا النموذج العلمى على أن الحكمة ضالة المؤمن، يفتش عنها فى كل مكان وزمان. والفاصل الزمنى الذى يفصل بين ابن رشد فى قرطبة، في القرن السادس للهجرة والكندى سلفه الأول فى البصرة، في القرن الثالث للهجرة، هو الفاصل الذى يجسد تواصل تقاليد النزعة الانسانية وازدهارها فى تراثنا العربى. ومن ثم كانت عبارات ابن رشد التى افتتحت بها هذا المقال نتيجة من نتائج هذه التقاليد، خصوصاً فى بُعدها الذى صاغه الكندى الذى قال فى إحدى رسائله إلى الخليفة المعتصم بالله. إن هدف البشر فى الحياة هو «تتميم النوع الانسانى» الذى يتحقق بأن يضيف اللاحق إلى السابق، وأن يبدأ منه بوصفه نقطة ابتداء لا انتهاء، وأننا «ينبغى أن لا نستحى من استحقاق الحق واقتناء الحق من أى مكان من

الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا».

هذه التقاليد الخلاقة التى وصلت بين الكندى البصرى (فى القرن الثالث للهجرة) وابن رشد القرطبى (فى القرن السادس للهجرة) هى التقاليد التى أخذت بها الحضارة العربية، من منطلقها الاسلامى، بين الأمم والشعوب، وصاغت ما كان بداية لحلم الفارابى عن «المعمورة الفاضلة» التى تضم كل الأجناس والأديان، في أواصر المحبة ،وعلاقات التسامح، فحققت انجازها الذى كان طفرة في تاريخ البشرية، وبداية للنهضة الأوروبية. وما كان يمكن لهذه النهضة أن تحقق ما حققته، في جوانبه الايجابية، لو لم تأخذ بهذا المبدأ الذى استندت إليه عبارات ابن رشد الذى يؤكد أن كل حضارة تراث شعلة الابداع الانسانى التي لا تكف عن التقدم العام.

وذلك هو السبب الذى جعل الحضارة العالمية الحديثة كلها تدين لابن رشد، بوصفه فيلسوفاً عربياً انسانى النزعة، خلف للبشرية كلها ما يعين على تقدم البشرية كلها. ولم يكن ابن رشد (أو Averroes) مجرد فقيه من فقهاء قرطبة التى تزهو بتمثاله الذى اقامته الحكومة الاسبانية. ولم يكن مجرد قاض من قضاة المذهب المالكى الذى ورث رئاسته عن أبيه وجدّه، أو طبيب الخليفة المراكشى الذى ترك كتابه «الكليات» علامة في تاريخ الطب، ولم يكن مجرد شارح لكتب أرسطو أو أفلاطون أو معقب علي الغزالى أو غيره. وإنما كان، فوق ذلك كله، ووراء ذلك كله، فيلسوفاً انسانى النزعة، آمن بوحدة العقل البشرى، ووحدة المعرفة الانسانية كلها. ولا تزال المؤسسات الثقافية للأمم المتقدمة كلها تري فيه واحداً من أعظم فلاسفة العقل الذين أعلوا شأنه، ودافعوا عنه، وصانوا تقليده، وضحوا فى سبيل حضوره.

ودفع ابن رشد ما كان مقدراً عليه أن يدفعه، في ما عرف بنكبة ابن رشد، حين نفاه السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور. بعد أن أمر باحراق كتبه وكل كتب الفلسفة التى حظر الاشتغال بها. كان ذلك تحت تأثير أهل النقل المعادين لأهل العقل ممن كادوا لابن رشد عند السلطان، ذباً عن كراسيهم ودفاعاً عن مصالحهم التى لا تزدهر إلا بالتقليد والغاء حق الاجتهاد أو الاختلاف. ومن حسن حظ ابن رشد أن محنته لم تدم طويلاً. فقد عفا عنه السلطان بعد انتهاء معاركه في الأندلس ورجوعه إلى مراكش، وسمح له بالعودة إلى قرطبة التى كان قد غادرها منفياً إلى قرية «أليسانة» مع أسرته. وأذن له السلطان بالالتحاق به ليعيش إلى جانبه بعاصمة المملكة، بعد أن تبين له الحق، فأعاد إليه اعتباره. وظل ابن رشد ينتقل بين المناصب السلطانية إلى أن وافاه الأجل عن خمسة وسبعين عاماً. ودفن فى مراكش، ثم نقل جثمانه بعد أشهر ثلاثة، إلى روضة سلفه بقرطبة فى مقبرة ابن عباس.

ولكن كانت وفاة ابن رشد بداية لعهود متجددة من العرفان الانسانى خصوصاً بعد أن أسهمت مؤلفاته فى النهضة الأوروبية وشهد لها الجميع بدورها الذى أسهمت به فى تأسيس المعنى الانسانى لعصرنا الحديث. وليس من المستغرب والأمر كذلك أن تنشغل المؤسسات الثقافية الكبرى فى العالم كله اليوم، بالاستعداد لذكراه الثامنة التى يكتمل حلولها بعد أربع سنوات علي وجه التحديد، فقد توفي ابن رشد فى التاسع للهجرة الموافق العاشر من كانون الأول (ديسمبر) عام ألف ومئة وثمانية وتسعين للميلاد.

□□□

ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب

عبد المعطي محمد بيومي

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر (مصر)

فى محاولة للاجابة على سؤال: لماذا أثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة فى أوربا ،ولم يكن له نفس الأثر فى الأمة الاسلامية؟

يبدو لنا أن جواب هذا السؤال فى التاريخ والسياسة، لافى العقيدة والفلسفة،وأن أزمة هذه الأمة فى الاستبداد السياسى، لا فى الفكر الفلسفى.

فهى تملك الكثير من أسس التنوير ومبادئه ورجالاته وهى غنية بالتراث الفلسفى الذى يهئ لها نهضة حقيقية متوازنة فى جميع مجالات الحياة، لا ينقصها شئ من ذلك اذا أرادت أن تسلك سبيل النهضة.

لكن الذى أضرها فى الماضى ويضرها فى الحاضر وعبر فترة طويلة من تاريخها امتدت منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين وربما حتى الآن هو الاستبداد السياسى الذى يمنع الشعوب الاسلامية أن تستفيد بتراثها ويقف حجر عثرة بينها وبين تطبيق هذا التراث والانتفاع بأفكار وآراء رواده العظام، أمثال ابن رشد وغيره وهم كثرة قبل ابن رشد وبعد، وحتى اليوم.

فالاستبداد بطبيعته يحول دون الانتفاع بقيم الحرية والاستنارة وما يتبعها من الشورى والمساواة وتداول السلطة والرقابة على الحاكم وسيادة المؤسسات وشيوع قيم التسامح والعدل والحرية الدينية وتعاون طبقات المجتمع على تحقيق الخير والرفاهية وقيمة قدرات الابتكار والابداع. فالفكر الفلسفى كان يزدهر بقرار ويندثربقرار آخر.

ففى الشرق تولى المأمون فتح الطريق أمام الابداع الفلسفى وهيأ كل الوسائل لتنشيط الترجمة والنقل عن الثقافات الأخرى ورأس بنفسه مجالس الحكمة. وبلغت الترجمة فى عهده شأواً بعيدا كان لها أثرها فى الازدهار الحضارى الذى بلغته العقلية الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى أزهى عصور الحضارة الاسلامية على الاطلاق.

لكن المتوكل جاء بعده ليطفئ هذه الجذوة ويقضى على التيارالفلسفى ويحارب الفلاسفة ويقمع كل فكرة تجنح إلى التأويل ومن ثم يكون عصره عصر التسليم الظاهرى بالنص دون نفاذ إلى

جوهر وحقيقة معناه.

وابن رشد نفسه تعرض فكره لهذه المفارقة فى الغرب والشرق معا .

ففى الغرب تولى التنوير الملك فردريك الثانى ملك صقلية الذى تولى الملك سنة ١٢١٥ وأعاد تنظيم مملكته وكان قد شاهد ماعليه المسلون أثناء الحروب الصليبية وأعجب بهم إلى درجة أنه كان يتخذ اللباس الشرقى وكثيرا من العادات والتقاليد العربية وكان ملما باللغة العربية إلي جانب لغات أخرى واطلع على تراث الفلاسفة الاسلاميين(١).

وقد أسس فردريك الثانى سنة ١٤٢٤م جامعة فى نابل و جعل فيها أكاديمية لادخال العلوم العربية إلى العالم الغربى. وقدأسهمت هذه الجامعة فى نشر الفكرالعربى والفلسفة الاسلامية اسهاما فعالا. ويشبه أن يكون دور الملك فردريك الثانى فى نشره الفلسفة الاسلامية بأوربا هو دور المأمون العباسى فى نشره الفلسفة اليونانية فى العالم الاسلامى. فقد جعل من «بالرمو» عاصمة مملكة صقلية ومن قصره داراً للترجمة وطلاب الثقافة. وكان -كما أسلفنا- معجبا بالعلم العربى. ولولا جهود الملك فردريك ما عرف الغرب تراث ابن رشد. فهو الذى شجع «ميخائيل سكوت» على زيارة مدينة طليطلة سنة ١٢١٧م ليترجم شروح ابن رشد على كتاب «الأرض والسماء» لأرسطو والجزء الأول من كتاب «النفس».

ويقول «أوليرى»: إن من المحتمل ان «سكوت» هوالذى ترجم الشروح عن «الآثار العلوية» و«القوى الطبيعية» و «جوهر الفلك» و «الطبيعيات» و «الكون والفساد»(٢)

وهكذا كان الانفتاح السياسى فى أوربا المدخل الطبيعى للتنوير و الانفتاح الفكرى. وبطبيعة الحال فقد تم ذلك رغم معارضة الكنيسة ورجالها لهذا التوجه الفلسفى.

ونفس الشئ حدث فى الشرق فلولا الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ما كان لابن رشد هذا التراث الفلسفى، ولاهذا التوجه نفسه. فهو الذى شجع ابن رشد على شرح أرسطو ودفعه إلى طريق البحث الفلسفى وانتاج ما أنتج.

يقول عبدالواحد المراكشى (صاحب كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، فى تعليل توجه ابن رشد للفلسفة:

«أخبرنى تلميذه (يقصد تلميذ ابن رشد) الفقيه الأستاذ أبو بكر بن يحيى القرطبى قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة:دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثنى علىّ ويذكر بيتى وسلفى، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لايبلغها قدرى، فكان أوّل ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى قال لى: ما رأيكم فى السماء -يعنى الفلاسفة - أقديمة هى أم حادثة فادركنى الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بالفلسفة ولم أكن ادرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التى سألنى عنها ويذكر ماقاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم، فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له.

وقد استدعى ابن طفيل ابن رشد يوما وقال له: إن أمير المؤمنين يشكو غموض كتب أرسطو لقلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين له فلو وقع لهذه الكتب مَنْ يلخصها أو يقرب أغراضها بعنوان يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس.

واعتذر ابن طفيل بكبر سنه واشتغاله بخدمة الأمير وصرف عنايته إلى ماهو أهم ورغب إلى ابن رشد أن يقوم بهذه المهمة قائلا «فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة» (أى الفلسفة).

وقد كان ذلك بداية لطريق علمى طويل انتدب له ابن رشد، وفيما كان يوالى شروحه لأرسطو كان نجمه يتصاعد فى دولة الموحدين حتى دعاه أبو يعقوب يوسف سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراكش وجعله طبيبه الأول بعد وفاة صديقه ابن طفيل ثم ولاه وظيفة القضاء فى قرطبة.

وإذا كان ابن رشد قد أخذ طريقه الفلسفى واحتل مكانته العليا هذه بقرار من الأمير أبى يعقوب يوسف فانه بقرار آخر من ابنه الأمير المنصور بن أبى يعقوب نكب ابن رشد ولما يزل بعد حياً بعد ان انقلب عليه هذا الأمير الذى كان قد أدناه من مجلسه وأجلسه بجواره، فأمر بالقبض عليه وأحضره إلى مجلسه مهانا بل همّ بقتله لولا شفاعة القاضى عبد الله بن ابراهيم الأصولى. ولكنه اكتفى بالأمر بأن يلزم مدينة «اليسانة» وهى خاصة حينذاك باليهود فلا يخرج منها وأمر باحراق كتبه، كما نقم على المشتغلين بالفلسفة وأمرهم بأن يسكنوا مدناً أخرى ، وأصدر منشوراً عاما يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة ويحذر الناس من المشتغلين بها «ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه، ومابه».

وواضح من هذا المنشور أن المستهدف لم يكن هو ابن رشد بشخصه حتى يمكن أن نبحث عن التعليلات أو التأويلات التى جعلت ذلك الأمير ينقض على ابن رشد وانما المستهدف كان هو التفكير الفلسفى برمته بحيث يتم القضاء عليه وعلى المشتغلين به ليكون ابن رشد آخر الفلاسفة.

جاء فى المنشور:-

«.... وقد كان فى سلف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام وأقر لهم عوامهم بشغوف علمهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ولاحاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا فى العالم صحفا مالها من خلاق، مسودة المعانى والأوراق، بُعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يزعمون أن العقل ميزانها والحق برهانها، وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقا ويسيرون فيها شواكل وطرقا، ذلكم بأن الله خلقهم للنار ويعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء مايزرون.

ويقول المنشور: «ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية فى الأبدان»(٣).

ورغم أن أسلوب المنشور ينم عن لهجة فقهية تدعى حماية الشريعة البيضاء من سموم الفلسفة السوداء وأن الهدف كان حماية الدين والحفاظ على شريعة خاتم المرسلين مما جعل بعض الباحثين يقول إن المنصور غضب لدين الله ففعل ما فعل بابن رشد.»(٤)

ولكننا عند النظر المتأمل لا نطمئن إلى سبب واحد يصلح أن يكون تبريرا معقولا لتحول

المنصور بهذا الشكل الفجائى نحو ابن رشد، ونحو التفكير الفلسفى برمته. فليس السبب بالقطع هو غضبة المنصور لدين الله، ودرء خطر المتفلسفة على الشريعة، ولو كان الامر كذلك لحوكم المنصور نفسه وحوكم أبوه من قبل وحوكمت دولة الموحدين بأسرها، فهى التى شجعت البحث الفلسفى. وأبو يعقوب يوسف والد المنصور هو الذى رغب إلى ابن رشد أن يشرح كتب أرسطو ويقرب مأخذها، وهو الذى قرب ابن طفيل وابن رشد وشجعهما على أبحاثهما الفلسفية الأرسطية.

ثم إن المنصور نفسه هو الذى بالغ فى تكريم ابن رشد وتقريبه، واجلاسه محل صهره وهو يعرف أن ابن رشد مشتغل بالفلسفة مولع بها وبتوجيه منه دون أن يصدر منه تحذير واحد لابن رشد بالكف عن ذلك فهل تأتى الغضبة للدين فجأة ومن غير سابق انذار كما حدث.

ولو أن قضية المنصور كانت لدين الله وخوفا على الشريعة فكيف عدل عن موقفه وعفا عن الفلاسفة وصفح عن ابن رشد وبعث يستدعيه إلى سدته فى مراكش وقربه إليه مع أنه لم يؤثر عن ابن رشد أنه عدل عن آرائه التى كانت سببا -كما قيل- فى النكبة.

والذى نرجحه أن دافع هذه النكبة يرجع إلى مجموعة أسباب من بينها السبب الدينى الخالص: فالمنصور حنق على ابن رشد اعتزازه بمكانة العالم المعلم حين كان يخاطبه: تسمع ياأخى، وحين حرص على لغة العلم أكثر من حرصه على لغة البلاط وحاشية السلطة وحين ذكر أنه رأى الزرافة عند ملك البربر.

ولكن المنصور لم يستطع أن يؤاخذ ابن رشد على اعتداده بمكانة العالم أو تقديمه لغة العلم فظل يطوى النفس على مضض ينتظر الفرصة الملائمة. حتى جاءته الفرصة المزدوجة.

- فالفقهاء سعوا اليه بتخريج كلام ابن رشد على غير وجه، ومكروا له ومما يزيد ذلك أن الأنصارى بيّن لنا أن المنصور لما أقام مدة فى قرطبة «تحددت للطالبين آمالهم، وقوى تألبهم واسترسالهم «كما قال» وربما ذيلها مكر الطالبين».

ولما كانت حرب الافرنج على الأبواب رآها المنصور فرصة لتسوية الحساب تحت شعار: ارضاء العامة والفقهاء وتوحيد الرأى العام فى وقت هو فى حاجة إلى التأييد والمناصرة بين عامة الناس وفقهائهم على السواء.

فلما شفيت نفس المنصور من الغيظ بعد أربع سنوات قضاها الفيلسوف فى المعاناة والابعاد عفا عنه، ولأنه كان يعرف حقيقة مشاعره ودوافعه فقد أراد أن يصف ابن رشد فبعث يستدعيه إلى مراكش وقربه منه كما قلنا ولكن حياة الفيلسوف كانت قد آذنت بالانتهاء، فلم يمض على مقابلته للمنصور وصفحه عنه سوى أشهر قليلة حتى توفى فى يوم الخميس التاسع من صفر سنة٥٩٥هـ (١١٩٨م).

ويقول عبد الواحد المراكشى: إن المنصور نفسه، بعد أن عاد إلى مراكش، رجع عن رأيه فى تحريم الاشتغال بالفلسفة، ثم جنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد ابن رشد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذى مات منه، ومات المنصور بعده بشهر أو نحوه.

هكذا يتغير الشخص الحاكم نفسه فى داخله فيسمح بالفلسفة ثم يحظرها ثم يعود اليها.

ولعل المنصور كما أوضحنا أوضح مثل على ذلك.

فالعوامل الشخصية أو السياسسية اذن هى المرجع نفسه فى كبت الأفكار وتقييد العقول واسدال ستائر الظلمات.

قد يقال إن الفقهاء والمحدثين والصوفية فى التاريخ الاسلامى هم الذين كانوا وراء قمع الحركات الفكرية النقدية ومحاربة الفلسفة بالذات. وخير دليل للقائلين بذلك موقف بعض السلف الذين عارضوا فى بداية الأمر نشأة الفلسفة وعارضوا استمرار البحث فى مسائلها حتى قام الامام الغزالى بمهاجمتها والحملة على فلاسفتها حملة شاملة قضت على وجودها -كما يقال- فى الشرق الاسلامى قضاء لم تقم لها بعده قائمة.

ولكن القائلين بذلك ينسون حقيقة هامة أن موقف الفقهاء والمحدثين والصوفية لم يفتر فى أى فترة ضد الفلسفة والفلاسفة ومع ذلك لم يمنع هذا من نشوء الفلسفة وتطورها وازدهارها على يد التراجمة الأوائل ثم الكندى والفارابى وابن سينا حتى بلغت أوجها فى عصر الغزالى بعد أن تنوعت فنونها وعلومها وأصاب الناس من ورائها خيرا فى مجالات الطب والهندسة والرياضة والفلك وعلوم الهيئة وغيرها من الطبيعيات.

فلم تكن العقبات الحقيقية التى توضع فى طريق التنوير الفلسفى تأتى من قبل الفقهاء والمحدثين والصوفية، رغم فتاواهم التى كانت تصد العامة وتحد من عدد المشتغلين بالفلسفة بل تحد من التنوير كله.

فحملة الغزالى لم تقض على الفلسفة بل جعلتها تأخذ طرقا أخرى ولم يكف علماء العقيدة الاسلامية أنفسهم عن النظر العقلى بل اتخذوا لأنفسهم طريقة أخرى واستفادوا فى أبحاثهم الكلامية بالأفكار الفلسفية حتى درجت كتب علم الكلام على تقديم البحث فى الطبيعيات ليكون مدخلاً لهم للبحث فى الالهيات. وفتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة لم يترتب عليها انهاء الفكر الفلسفى قاطبة بين المسلمين.

ونفس الشئ فى الغرب فلم تفترهمة الكنيسة ورجالها فى أى عصر من عصور التاريخ عن مقاومة التيار الفلسفى ومهاجمة رجاله والحكم عليهم بالالحاد.

ونخلص من ذلك إلى القول بأن مستقبل الفلسفة كان بين رجال الحكم أكثر منه بين رجال الدين، وكان مستقبل التنوير كله فى ارادة الحكام أكثر منه فى أفكار الفلاسفة.

صحيح أن الفكر الفلسفى كان هو الوقود أو النور الذى يمضى على هداه الحكام المستنيرون فكان قادة الفكر هم الشعلة وكان رجال الحكم هم حملتها فى كل عصر. من كل ما تقدم نستطيع أن نتلمس السبب فى أن تراث ابن رشد لم يهيؤ له من الحكام من يجعله نواة للتنوير ولو كان قد تهيأ له رجل كالمأمون أو كأبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن لكان من الممكن أن يكون أساسا لعلاقة نموذجية بين العقل والوحى لتقوم النهضة الحقيقية على أساس واضح من هذه العلاقة كما حددها ابن رشد.

هذا من ناحية على أننا نستطع أن نقول من ناحية أخرى إن الظروف الموضوعية التى جعلت تراث ابن شد يؤدى دورا انسانيا رائعا فى أوربا كانت مختلفة عن الظروف فى العالم الاسلامى بعد ابن رشد. ونعتقد أنه على قدر كبير من الصحة ما يقوله برتراند راسل من أن ابن رشد كان فى

الفلسفة الاسلامية نهاية طريق مغلق بينما هو فى الفلسفة المسيحية بداية طريق(٥).

فالصراع بين الامبراطورية والبابوية كان من أظهر سمات القرن الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين، وكانت آراء ابن رشد وشروحه لأرسطو وقودا لهذا الصراع تتخذ منها كل من المؤسستين أسسا فكرية تقوى بها مواقفها ضد الطرف الآخر.

فكما رأينا موقف الملك فردريك من تراث ابن رشد وترجمته نرى «البرت الكبير» توما الأكوينى من ألمع الذين هضموا الفلسفة الأرسطية. وبالقطع كانت شروح ابن رشد مرجعهم الأساسى لمعرفة هذه الفلسفة.

وذلك شئ مفهوم فالكنيسة كانت تطالب لنفسها بالسيادة على أسس دينية - كما يقول برتراند راسل-(٦) كما كان الحكام العلمانيون يبحثون عن الفلسفة التى تستطيع أن تقوض سلطة الكنيسة.

ونستطيع أن نقول إن بذور الفكرة العلمانية نبتت من فهم خاص لابن رشد. فقد كان أنصاره يذهبون، على أساس شروحهم لأرسطو، إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ما هى منفردة فى أفراد» وذلك فهم خاص لمذهب ابن رشد فى أن الخلود للنفس الكلية. فلما وجهت أنظارهم بقوة إلى أن هذا المذهب مناف للعقيدة الكاثوليكية التمسوا سبيلا للنجاة فى خدعة الحقيقة المزدوجة فجانب قائم على العقل فى الفلسفة، وجانب آخر قائم على الوحى فى اللاهوت(١٠).

على أن هناك عاملا أخر ساعد على تأثير فلسفة ابن رشد فى أوربا وهو الجدل بين المدرستين الدومنيكان والفرنسسكان رغم جهودهما فى خدمة الكنيسة ونشاطهما فى أعمال محاكم التفتيش. فقد كانت طائفة الدومنيكان وأبرزها القديس توما الأكوينى يعمل على التوفيق بين أرسطو والعقيدة المسيحية لكن أعلام طائفة الفرنسسكان كانوا يعارضون القديس توما وأبرزهم القديس روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤م) والقديس بونافنتورا (١٢٢١-١٢٧٤م) ودنس سكوت (١٢٧٠-١٣٠٨م) وقد كانوا أفلاطونيين بدرجة أكبر وكان ينظر إليهم على أنهم أقل نقاء فى العقيدة من الدومنيكان وأكثر ميلا إلى النزعة العلمية (العلوم والرياضة).

وقد دارت محاولت هؤلاء وهؤلاء حول الوجود والماهية، والجوهر والعرض وبعث الأجساد ومعرفة الله بالكليات والجزئيات وغير ذلك من موضوعات البحث الفلسفى التى خاض فيها أفلاطون وأرسطو، وأدلى فيها ابن سينا وابن رشد بدلوهما وكان لابن رشد فى هذه المسائل باعتباره خاتمة المطاف الفلسفى دورحاسم وفعال.

ولذلك كان من الطبيعى أن يكون ابن رشد مرجعا لكلا الطائفتين تجد عنده كل منهما ما يؤيد وجهة نظرها مع اختلاف الأفهام لدى كل منهما.

فنظريات ابن رشد حول البعث والخلود مازالت حتى يومنا هذا تشكل مثار اختلاف يفسرها كل من وجهة نظره تفسيرا متباعدا عما يفسره الآخر مما يجعل الرجل فى النهاية عاملا باعثا لحركة فكرية نشطة.

يضاف إلى ذلك عامل ثالث وهو انتشار النزعة الالحادية والزندقة فى أوربا فى أواخر العصور الوسطى وعلى التحديد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر.

فقد نشطت حركة الزندقة ضد الايمان المسيحى فى هذين القرنين واتخذ الزنادقة صورا علمية وفلسفية استحدثوها من فكر ابن رشد بحيث كان ذلك الفيلسوف يلقب فى أحيان كثيرة بأنه الملحد الأكبر مما جعل رجال الكنيسة يضطرون إلى الرجوع إلى نفس الفكر للتسلح فى مواجهة الزنادقة.

ولابد من الاعتراف فى هذا الصدد بأن الالحاد ضد الايمان الكنسى فى أوربا لعب دورا تقدميا على مستوى العلم والفلسفة والتغير الاجتماعى والسياسى بشكل يندر حدوثه فى تاريخ الحضارات الانسانية.

كل هذه العوامل شكلت بيئة كانت أفكار ابن رشد هى البذور المناسبة لايجاد نهضة فكرية وحضارية.

أما على الجانب الاسلامى فلم تتوفر هذه الظروف والعوامل بعينها ومن ثم كان ابن رشد غريبا فى المجتمع الأوربى بأفكاره يثير الفكر نحو قضاياه بينما لم يكن فى الأمة الاسلامية بدعا ولم تكن أفكاره من الغرابة بحيث تثير العقل بل كان يسير فى التيار العام الملئ بأمثاله من الفلاسفة والأئمة الذين لا يستغربون التأويل أو اخراج النص المنزل عن ظاهره لأنه كان قد سبقه فى هذا الاتجاه كثير من أحرار الفكر من المعتزلة والأشاعرة، خاصة الخلف منهم الذين اعتمدوا التأويل فى المتشابهات منهجا من مناهج العقيدة.

والمصلح فى مجتمعه إنما يؤثر بقدر غرابته وطرافته ولم تكن فكرة التأويل أو فكرة أن العالم ليس محدثا وليس قديما من الحيرة والغرابة، بحيث تلفت الأفكار وتثير الجدل. بل سبق ابن رشد بالتأويل الأشعرية وسبقه فى عدم القطع بحدوث العالم أو قدمه أبو البركات البغدادى. وكانت المسألة برمتها متفجرة منذ عهد ابن سينا ومن قبله الفارابى وتناولتها العقول قبل ابن رشد بزمن طويل.

من هنا لم يحدث ابن رشد فى العالم الاسلامى ثورة فكرية كتلك التى أحدثها فى أوربا لأنه كان فى أوربا جديدا غريبا مثيرا يهز قدسية النصوص الدينية هناك ويفتح عليها عقولا طالما أغلقت دور الكنيسة كل باب للحرية.

مع أننا مع ذلك كله نلاحظ شيئا هاما فى هذا المضمار وهو أن ابن رشد مع ذلك لم يكن عديم الأثر على الجانب الاسلامى بل رأينا له تأثيراً بالغاً على علمين من أعلام الفكر الاسلامى يعدان فى قمة رجال النهضة والتجديد فى العالم الاسلامى هما الامام ابن تيمية، والامام محمد عبده.

فالمحور الرئيسى لفكر ابن تيمية فى الصفات الالهية يرجع إلى ابن رشد، كما أن المحور الأساسى لفكر الأستاذ الامام محمد عبده يمكن رده كذلك إلى ابن رشد.

فالفكرة التى أكد عليها ابن رشد كثيرا فيما يتعلق بالصفات الالهية(٨):

- أن هذه الصفات ثابتة للذات
- أن الذات لا يلحقها نقص.

فالصفات اذن لا يلحقها النقص.

ويعيب على المتكلمين أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا التفرقة بين الشاهد والغائب، ولذلك لما

وجدوا وصف الله بصفات يوصف بمثلها المخلوقون، ووجدوا صفات المخلوقون قد تلحق النقص بالله سبحانه أخذوا يتحملون المذاهب والأقاويل لتنزيه الله عز وجل دون أن ينجحوا.

فالله عز وجل يوصف بالعلم والارادة كما يوصف الانسان، ولكن هذه الصفة فى الانسان يلحق بها التغير، فالعلم الانسانى يتغير بتغير المعلوم، وكذلك الارادة تتحدد بالأفعال.

ولذلك حاول المتكلمون أن يبرهنوا على أن علم الله لا يتغير من الماضى إلى الحاضر أو المستقبل فقالوا إنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم، وهم ينسون أنه يترتب على هذا القول أن العلم المحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علم واحد وهو أمر لايعقل «اذ من الضروى- كما يقول- أن يكون ثابتا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب ان يكون العلم بالموجودين ممكناً.

كما غاب على الفلاسفة محاولتهم أن ينزهوا علم الله من التغير فقالوا بأن علم الله علم كلى مما مكن الامام الغزالى منهم وجعله يكفرهم متهما اياهم بأنهم يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات بناء على أن علمنا يوصف بأنه كلى عند علمنا بالكليات ويوصف بأنه جزئى عند علمنا بالجزئيات.

ولكن ابن رشد يقرر رأيه فى المسألة مخالفا للمتكلمين وشارحا لرأى الفلاسفة ومصححا للامام الغزالى فيقول:

«إن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين ما نسب إليهم من أنهم يقولون أن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أن علمنا معلول به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود علما مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود»[9]

هذا هو الحل اذن فى رأى ابن رشد أن يفرق فى وصف العلم بين الشاهد والغائب، فعلمنا انما يحدث بالمعلوم عند حدوثه فنحن لانعلم بالشئ إلا بعد وقوعه، أما علم الله فهو سبب لحدوث هذا الشئ

إذا كان علمنا يوصف بأنه كلى عند العلم بالكليات وجزئى عند العلم بالجزئيات فان علم الله لا يوصف بالكلى أو الجزئى.

وعلى هذا النحو (التفرقة بين الغائب والشاهد) يمضى ابن رشد فى فهم صفة الارادة الالهية وكذلك جميع صفات الله سبحانه[10] فهى تختلف فى الخالق عن المخلوق، وإن هذه الصفات لا تقال إلا باشتراك الاسم فقط. وترى هذه الفكرة نفسها وقد اعتمد عليها ابن تيمية فى اثبات الصفات الالهية حقائق من غير جنس المخلوقات على أساس التفرقة بين الغائب والشاهد. فصفات الخالق تختلف عن صفات المخلوقين.

يقول «فان الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابته حقيقية من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات.

فمن قال: لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين قيل له، فكيف تعقل ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين؟

ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، لمن لم يفهم من صفات الرب- الذى ليس كمثله شئ- إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل فى عقله ودينه.

واذا كانت الفكرة الرئيسية فى تراث ابن تيمية مرتبطة بابن رشد كما رأينا فإننا نرى أساس منهج الأستاذ الامام محمد عبده فى التعامل مع النصوص الدينية على أساس التأويل متفقا مع ابن رشد وكأنه كان مستوحى منه وإلى درجة يبدو معها منها الامام محمد عبده كأنه رجع الصدى لابن رشد فى العصر الحديث.

فابن رشد يقيم منهجه فى التأويل على قاعدتين:

١- أن يكون التأويل على وفق قواعد اللغة العربية غير مخل بلسان العرب.

٢ - أن يؤخذ الشرع بجملته فى الاعتبار.

يقول: «ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى».

ويقول : «إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشه بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»(١١).

فاذا انتقلنا إلى الأستاذ الامام محمد عبده وجدنا أساس الصلة بين الدين والعقل فى نظره أن الدين لا يمكن أن يأتى بشئ مستحيل فى نظر العقل.

يقول: «كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشئ قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بشئ بما يستحيل عند العقل»(١٢).

ولذلك فعنده اذا تعارض العقل مع ظاهر النص، قدم العقل على هذا الظاهر، ويلجأ فى الظاهر إلى التأويل أو إلى التفويض.

قال: «اتفق أهل الملة إلا قليلا فمن لا ينظر اليه على أنه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان:-

- طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه.

- والطريقة الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل».

وهكذا نجد ابن رشد القاضى الفيلسوف فى فكر الأستاذ الامام محمد عبده القاضى الفيلسوف أيضا والمفتى المستنير الذى كان له تأثيره الذى لا يجحد فى احداث التنوير على أسس من العقل والشرع. وبذلك جمع بين أصالة الشريعة وحيوية العقل واستنارته وتفاعله مع ما يجد من الأحداث والمشكلات.

وفي عصرنا فانه يمكن لفكر ابن رشد أن يكون نموذجا لفكر اسلامى يرتكز على العقل والشرع، ويستطيع أن يلبى حاجات العصر العديدة ويكون أساسا لتنوير شامل فى مجالات الحياة والفكر.

الهوامش

(١) دى لاسى أوليرى. الفكر العربى ومركزه فى التاريخ ص ٢٣٨ ترجمة اسماعيل البيطار، دار التاب اللبنانى. بيروت ١٩٧٢م.

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة

(٣) عبد الواحد الماركشى المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص٢٤٣

(٤) عالجت هذا بتوسع فى كتابى الفلسفة الاسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣

(٥) برتراند راسل. تاريخ الفلسفة الغربية جـ٢ ص١٩٥ط ٢. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٩٦٨م.

(٦) المصدر نفسه ص٢٢٦.

(٧) نفس المصدر ص ٢٣٥.

(٨) انظر كتابنا: الفلسفة الاسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣ ص ٣٥٦- دارالطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٢.

(٩) مناهج الأدلة، ص ١٦٠

(١٠) كتابنا الفلسفة الاسلامية من المشرق إلى المغرب، جـ٣، ص ٣٥٧: ٣٦٠

(١١) فصل المقال، ١٩، ٢٠، منشورات دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٢.

(١٢) رسالة التوحيد،ص ٢١ ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٦. الامام محمد عبده. الاسلام بين العلم والمدنية ص ٩٦، ط ١ ، دار الهلال القاهرة

□□□

من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده

نصر حامد أبو زيد

أستاذ الأدب العربي بجامعة القاهرة (مصر)

الحديث عن ابن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذي طردته الثقافة العربية الإسلامية وتلقفته الثقافة الأوربية الناهضة، ومنحته الحماية فأشرق بنوره في أنحائها وساهم في تبديد ظلمات القرون الوسطى. لم يكن من قبيل المصادفة أن يولد هذا العقل فى بيئة الأندلس، ملتقى العوالم والتقاء الثقافات بعد التقاء اللغات والأديان. إنها البيئة التى أنتجت، إلى جانب عقلانية ابن رشد، صوفية ابن عربي وإشراقية ابن طفيل. إن «حي بن يقظان» -ودلالة الاسم لافتة- هو الباحث عن الحقيقة وراء اللغات والأديان، الحقيقة كما يصل إليها الإنسان المتوحد معتمدا على حواسه وتجاربه وخبراته، منتقلا من الحسي إلى العقلي ومن العقلي إلى ما وراء المادة، فوصل إلى الحقيقة التي لا تخالف ما وردت به الشرائع السماوية على لسان الرسل والأنبياء.

هذا الانسان القادر على المعرفة، والقابل لممارسة حق الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية التأويل، هو الذي يحرص ابن رشد على إبرازه وتأكيد وجوده. ونحن في أزمتنا الراهنة، التي تبدو واضحة للعيان على مختلف المستويات والأصعدة -اقتصادية واجتماعية وثقافية وفكرية وحضارية- نحتاج إلى استحضار هذا الإنسان، بوصفه الإنسان القادر على اجتياز تلك الأزمة والعودة إلى المشاركة في صنع الحضارة والمساهمة في تقدم النوع البشري. نحن بعبارة أخرى فى حاجة إلى استرداد عقلنا المهاجر، ابن رشد. لكن علينا أن نسترده ونستقبله بوعي مغاير لذلك الوعي الذي تسبب في تهميشه أولا ثم طرده بعد ذلك.

من هنا يأتي تركيز دراستنا هذه لإنجاز ابن رشد في مجال الفكر الإسلامي علي النظر إليه في سياق عقلانية «المعتزلة» التي مهدت له أولا، وفي سياق حضوره فى الفكر الإسلامي الحديث، المتأثر دون شك بالاحتكاك بعصر الأنوار الأوروبي بدرجة أو بأخرى. في هذا السياق الثاني يتم التركيز على خطاب «محمد عبده»، الذي نعلم جميعا أنه المفكر الذي استعاد للفكر الإسلامي الحديث عقلانيته التي غيبتها عصور الانحطاط. ولم تكن العقلانية المستعادة إلا مزجا من إنجازات المعتزلة وإضافات ابن رشد التي طورتها.

(١)

لم يكن الفكر الصوفى وحده هو الذى أوغل فى الولوج إلى عالم القرآن لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية المتبادلة بينهما. لقد بدأ المعتزلة التعبير عن هذا الوعى من خلال نسقهم الاستدلالى المعرفى، ذلك النسق الذى أدمج العلامات الكونية-العالم فى بنية الآيات القولية، القرآن، وذلك من خلال تحليل مفهوم «القصد»، وكذلك فعل الفيلسوف القرطبى ابن رشد حين جعل من الفلسفة عموماً ومن «البرهان» على وجه الخصوص نظراً فى الموجودات نفسها واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، ومن هنا إصراره على نفى التعارض بين «البرهان» و «القرآن»، أو بين «الحقيقة» و «الشريعة»، وذلك على أساس من استنباط الأولى من علامات العالم واستنباط الثانية من آيات القرآن.

تنبنى المنظومة الاعتزالية أساساً على مقولتى «العدل» و «التوحيد»، ذلك أن أبا الحسين الخياط صاحب كتاب «الانتصار» رد المبادىء الثلاثة الأخرى - وهى «الوعد والوعيد» و «المنزلة بين المنزلتين»، و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»-إلى مبدأ «العدل». وإذا أضفنا إلى ذلك أن مبدأ «التوحيد» ذاته انبنى فى تلك المنظومة-فى سياق تكونها التاريخى- على مقولة «العدل» أدركنا أن هذه المقولة، أو بالأحرى هذا المبدأ، هو المبدأ المؤسس. ألم تتفق الروايات أن أول خلاف نشأ بين الحسن البصرى وتلميذيه- واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد- كان حول تسمية «مرتكب الكبيرة»، وهل هو «كافر» أم «منافق»؟ فاختلف الطلاب مع أستاذهم الذى ذهب إلى أنه «منافق» خلافاً لقول الخوارج وقالوا بل هو «فى منزلة بين المنزلتين»، وهى مقولة تنتمى إلى مبدأ «العدل» بحسب شرح أبى الحسين الخياط المشار إليه[1]!

ويقوم مبدأ «العدل» عند المعتزلة على أساس نفى «الظلم» عن الله سبحانه وتعالى، لأنه لابد أن يحقق «وعده» للمؤمن و «وعيده» للكافر. وهذا المبدأ مثله مثل قرينه «التوحيد» من المبادىء العقلية، أى التى يتوصل إليها العقل الإنسانى بمفرده دون حاجة إلى دليل نقلى أو وحى. إنها مبادئ يمكن الوصول إليها من تأمل «العالم» بوصفه علامة أو منظومة من العلامات تحيل إلى الصانع القادر الحى العالم المغاير للعالم الذى صنعه.. الخ. وهذا المفهوم هو بالضبط المفهوم الذى قامت عليه البنية السردية القصصية لكتاب ابن طفيل «حى بن يقظان»، هذا المبدأ العقلى الكلى يمكّننا من فهم « القصد الإلهى»، وتأويل «الكلام الإلهى» انطلاقاً منه.

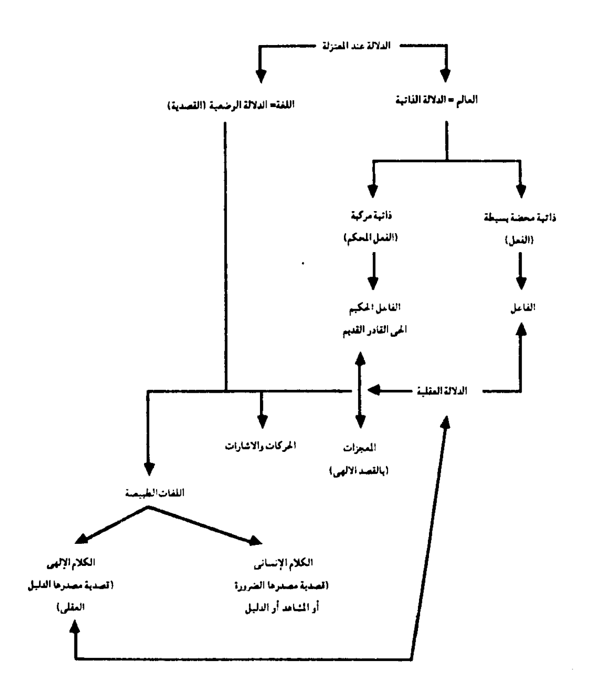
هكذا أدخل المعتزلة مفهوم «القصدية» شرطا لفهم الكلام الإلهى، لكنها ليست «قصدية» مستنبطة من الكلام ذاته، بل هى قصدية نابعة من الفهم العقلى للوجود خارج اللغة. وهنا يفرّق المعتزلة بين أنماط من الدلالات: الوجودية حيث العلاقة بين «الدال» و «المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به، ودلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذى قام به فاعل حكيم عالم أن هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لاتختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هى دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان. النمط الثانى من الدلالات هو الدلالات الوضعية الاتفاقية التى تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين

المتكلمين. فى هذا النمط الثانى من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، على خلاف العلاقة اللزومية فى النمط الأول، هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محصن الاتفاق، الذى يمكن أن يكون مختلفًا عما هو عليه الآن. وداخل هذا النمط الثانى من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التى تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية كما يضعون أيضاً دلالة المعجزات على صدق الأنبياء والرسل.

فيما يتصل باللغات الطبيعية واللغات الحركية والإشارية يعتمد المعتزلة على اختلاف الدوال بين الأمم والشعوب رغم اتحاد المدلول، وذلك لكى يثبتوا الطبيعة الاتفاقية لتلك الدلالات، فكلمة «رجل» مثلا فى العربية تدل على المدلول نفسه الذى تدل عليه كلمة L' homme فى الفرنسية مثلا، وكذلك كلمة Man فى الإنجليزية. وهذا دليل على قيام اللغة على الاتفاق ودليل على العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، الأمر نفسه نجده فى اللغات الحركية والإشارية التى تختلف دلالتها بين الجماعات لقيامها على الاتفاق. وداخل هذا النوع الثانى تندرج دلالة المعجزات بوصفها أفعالا اتفاقية بين النبى أو الرسول والجماعة التى بعث إليها تدل على صدقه، وهنا ليس المهم هو طبيعة المعجزة، وليس مهما أن تكون فعلا خارقاً، فالخوارق قد تتحقق على أيدى السحرة والكذابين، وإنما المهم هو وقوعها دالة على صدق ادعاء النبى أو الرسول بأنه مرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

لكن هذا التصور للمعجزة بوصفها مجرد فعل دال على الصدق قد يوهم أن الساحر أو الكاذب يمكن أن يدّعى أنه مرسل من عند الله ثم يدّعى أنه سيقوم بفعل يدل على صدقه. هذا من المستحيل أن يحدث من منظورالمعتزلة، أن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يمكّن الكذّاب من ذلك، لأن هذا التمكين يعد فعلا قبيحاً يستحيل وقوعه من الله بحكم طبيعته «العادلة»(٢). هذا التحليل لدلالة المعجزات يُفضى عند المعتزلة إلى إدخال «القصدية» فى الدلالة، ثم نقلها من مجال المعجزات إلى مجال اللغة الطبيعية. إن الكلام -فيما يقول المعتزلة- يقع صدقًا أو كذباً بحسب قصد المتكلم الذى نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل. وكلام الله سبحانه وتعالى يقع دلالة بطريقة الكلام الإنسانى نفسها، إلا أن القصد الإلهى لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها(٣).

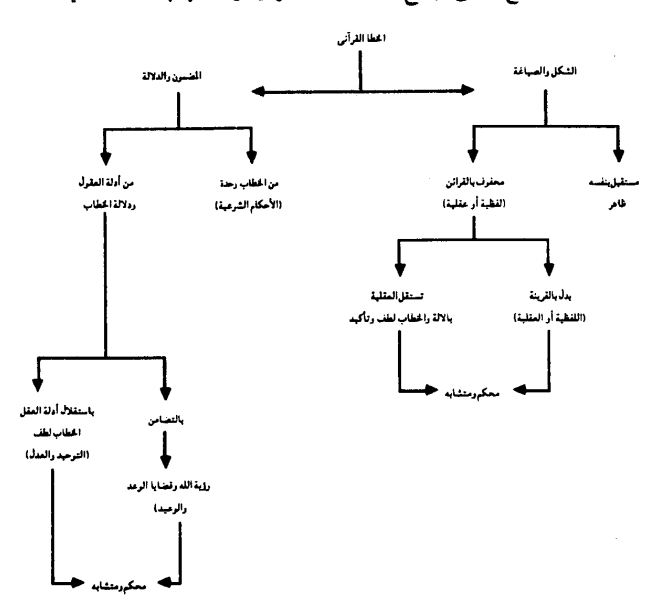
هكذا يبلور المعتزلة مفهوم «القصد» الإلهى، الذى لا يقع كلامه سبحانه دلالة دون معرفته مسبقاً بأدلة العقل. إن الكلام وحده لايكفى لمعرفة القصد، إذ ليس هناك ما يمنع أن يكون المتكلم كاذباً فى قوله «إنى صادق» فكيف يكون الكلام دلالة مع هذه الاحتمالية؟! ويمكن وضع قضية الدلالة عند المعتزلة فى النموذج التالى الذى يكشف مكان «القصدية» فيها:-



من خلال هذا النموذج نرى أن الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن القصدية الإلهية فى ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والنتائج على المقدمات، وذلك كما يتبدى فى «الدلالة الذاتية المركبة» للفعل المحكم. معنى ذلك أن الدلالة العقلية الكاشفة عن «القصدية» فى الكلام الإلهى هى التى تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور للقصدية الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحى قد يدل على الكليات كما يدل على الجزئيات، ولكن وجه الدلالة يختلف فى كل منهما. إن دلالة الوحى على الكليات هى دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب «اللطف»، لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية بقسميها المشار إليهما فى النموذج السالف، وتلك الكليات تتمثل فى قضايا «العدل» و«التوحيد» على مستوى الفكر، وتتمثل فى «المحكم» الذى لايحتاج إلى تأويل على مستوى النص الدينى/ الكلام الإلهى.

لكن النص يتضمن «المتشابه» الذى يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه. وليس هذا «المتشابه» نوعاً من «التلبس» الذى لا يجوز على الفعل الإلهى المتصف بالحكمة والعدل، بل يمثل نوعاً من «الإثارة» الذهنية والعقلية تحض على التأمل والبحث، أى تحرك العقل للنظر فى «العالم» وصولاً إلى «النص». وإذ تنكشف الكليات بدليل العقل ودلالة النص معاً

-الدلالة المزدوجة والمركبة من المحكم والمتشابه- يسهل فهم الجزئيات، التى تتمثل فى القصص والأحكام والحروف المقطعة فى أوائل السور.. الخ. وليس معنى ذلك أن دلالة النص لاتنفصل أو تستقل عن دلالة العقل فى بعض الجزئيات. فالعقل وحده غيرقادر على معرفة كيفية الطاعة -الصلاة والزكاة والصوم والحج- ولامواقيتها. فى هذا الجانب يستقل الخطاب الإلهى القرآنى بالدلالة. وثم منطقة مشتركة بين دلالة العقل ودلالة النص يتشاركان فيها كما يستقل كل منهما فيها عن الآخر، تلك هى منطقة النصوص المتعلقة برؤية الله سبحانه وتعالى. يدل الدليل العقلى على استحالتها، كذلك يدل الدليل النقلى السمعى، وليس احدهما بأسبق من الآخر ولا بأولى منه فى هذه الدلالة: إنهما متساويان[٤]. والنموذج التالى يوضح أنماط الدلالة القرآنية وعلاقتها بالدلالة العقلية.



القصدية إذن تتخلّل الكلام الإلهى كله، ومن ثم تحتاج أدلة العقول لاستنباط الدلالة، ولا يستقل الكلام الإلهى بالدلالة استقلالا تاماً إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية، وهو الجانب الذى ركز عليه علماء الأصول والفقهاء تركيزاً أساسياً.

(٢)

الدليل العقلى دليل نظرى، أى ناتج عن النظر فى الموجودات والمشاهدات واستنباط دلالتها. وهذا هو الذى يربط بين اللغة والعالم فى نسق كلى. فى هذا النسق يتحول العالم إلى علامة-أو سلسلة من العلامات- دالة تشير إلى مدلول وراءها، وتستند هذه الدلالة- فى حركة العقل الفكرية

للنظر والاستدلال -إلى العلوم الضرورية والتى اعتبرها المعتزلة من كمال العقل، الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وأول هذه الحركة الاستدلالية تنطلق من الضروريات التى أهمها: أن الفعل يتعلق بالفاعل، وأن ثم أجساداً فى العالم لايقدر الإنسان على خلقها وإيجادها، فلابد من فاعل مغاير لها وللإنسان معاً. ثانياً: إن هذه الأجسام لاتخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأعراض كافة. ثالثاً: هذه الأعراض محدثة لا يجوز عليها البقاء، وكل ما لايخلو من الحدوث فهو محدث. هكذا ينتهى المستدل إلى اثبات حدوث العالم. رابعاً: لايمكن لفاعل أن يكون محدثاً وإلا كان مثل العالم، وبذلك تثبت صفة (القدم) لله عز وجل، بعد أ ثبتت صفة (القدرة) بإحداث العالم ذاته. خامساً: يفضى تأمل العالم فى علاقات جزئياته بعضها بعضاً، إلى إدراك التناسق والتوازن وانعدام التفاوت. وهذا يدل على إحكامه وعلى حكمة خالقه وعلمه. وهكذا تثبت صفة (العلم). ومن اجتماع صفات القدم والعلم ينتهى المستدل أخيراً إلى إثبات صفة (الحياة)(٥).

يصوغ «ابن رشد»العلاقة بين العالم والبرهان (الاستدلال المفضى إلى المعرفة اليقينية) صياغته المحكمة الكلية فى «فصل المقال». إن الفلسفة فى نظر ابن رشد ليست شيئا « أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنْعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»(٦). العالم الذى ينتظم الموجودات كلها إذن ليس إلا دلالة على الصانع. وهو من هذه الزاوية علامة-أو سلسلة من العلاقات- تتركز مهمة الفلسفة فى فك شفرتها لاستنباط دلالتها. هذه هى المقدمة الأولى فى كتاب «فصل المقال»، وهى لاتختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لاتختلف عن التصور العام لمجمل تيارات الفكر الدينى الكلاسيكى فى عصور الازدهار، والتى انطلقت من القرآن الكريم نفسه، والذى يطرح العالم بكل مفرداته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرض وما بينهما بوصفه دلالة وعلامات (آيات) تدل عليه سبحانه وتعالى، كما أسلفنا.

وهذا ما يجعل الربط بين «المعرفة» و «القرآن» سهلا ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هى تأمل الآيات فى العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هى فهم «الآيات» اللغوية فى القرآن. هكذا يمهد ابن رشد الأرض للخطاب الصوفى لابن عربى الذى جعل من «العالم» نصاً مسطوراً فى صفحة الوجود، ومن «القرآن» عالماً مسطوراً بين دفتى المصحف، لكن منظومة ابن رشد لاتلتقى مع منظومة ابن عربى إلا فى جزئية دلالة القرآن فى الحث على النظر فى العالم والاعتبار الذى يؤوله ابن رشد بأنه النظر البرهانى. فاذا كانت الفلسفة ليست أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن القرآن يحث على هذا النظر «فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كمثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً، ومثل قوله (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شئ) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات. واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية، وقال (أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)، وقال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض) إلى غير ذلك من الآيات التى لاتحصى(٧).

هكذا استطاع ابن رشد أن يدمج المعرفة البرهانية مطلباً فى بنية النص، أى استطاع أن يجعل العلم البرهانى أحد المقاصد الأساسية، واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين «النقل» و«العقل» وبين «علوم العرب» و «علوم والأوائل»، أو - إذا شئنا استخدام لغة «محمد عابد الجابرى» ومصطلحاته- استطاع أن يزيل الفجوة بين «البيان» و«البرهان». «وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياسُ البرهانى القياسَ الجدلى والقياسَ الخطابى والقياسَ المغالطى، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لايمكن أيضاً أن يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت، أعنى المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر نزلة الآلات من العمل»[8].

هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هى المعرفة التى تكشف شفرة العلامات فى العالم. وهذا الكشف ضرورى بدوره لفهم القرآن. لايكرر «ابن رشد» بالحدة نفسها تلك الأسبقية التى حرص المعتزلة على تأكيدها، أعنى أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى، لكنه فى حديثه عن التأويل يعرّفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ باسم شبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»[9]، وهو نفس التعريف الذى يحرص عليه المعتزلة، ويقصرون التأويل عليه. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة فى جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك- وإن بطريقة ضمنية - فى جعل «المعرفة العقلية» أساساً ضرورياً للمعرفة الدينية، بحيث لاتستقيم الأخيرة دون الأولى ولاتصح إلابها. والمقدمة الأولى التى ينبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالى: «وإذا كانت هذه الشرائع حقاً داعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[10].

والذى يجعل من « التأويل» ضرورة لاغناء عنها أن الخطاب الشرعى خطاب موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية «فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه، ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح فى قوله تعالى (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن)[11].هذه الطبيعة «الشمولية» للخطاب من جهة تعددية آفاق المخاطبين هى التى تجعل التأويل المجازى ضرورة، من حيث إنه الوسيلة المثلى للمحافظة على انفتاح الخطاب من جهة وللمحافظة على درء التعارض مع «البرهان» من جهة أخرى لأن «البرهان» هو المعرفة اليقينية التى تتجاوز المتغيّر إلى الثابت والحسى إلى العقلى، وتتعلق بالجوهر لا بالأعراض.

من هنا يكون «البرهان» هو الحقيقة التى لا تجوز مخالفتها. وكل ما ورد مخالفاً للحقيقة البرهانية لابد من رده بالتأويل إلى تلك. «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَنْ زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ووجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول»[١٢] .

هكذا ينتهى ابن رشد إلى أن «البرهان»- الذى هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفى- أساسى وضرورى لمعرفة الدين والشرع، وينتهى كذلك إلى أن ما ظاهره فى الخطاب الشرعى مخالف للبرهان لابد أن يقبل التأويل، بشرط تصفّح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله. وهذا معناه أن كليات المعرفة الدنيوية تجد تعبيرها فى كليات المعرفة الشرعية والدينية، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وهكذا يتفق ابن رشد مع المعتزلة رغم نقده أحياناً لهم فى سياق نقده لعلم الكلام بصفة عامة لاعتماده على الأقاويل الجدلية دون البرهانية. لكن يبقى لابن رشد إضافة مهمة تتمثل فى دفاعه عن «المعرفة الحقة» بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المنتجين لها. كان ابن رشد فى الحقيقة بصدد صد الهجوم الذى شنّه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة معتمدين على حجتين: الأولى أن الفلسفة والمنطق ليست من علوم العرب، بل هى من علوم اليونان الأوائل الوثنيين الملاحدة، فهى تحمل بصمات وثنيتهم وإلحادهم. والحجة الثانية أن تعاطى المنطق والفلسفة يفضى إلى التشكيك فى العقيدة السمحة الواضحة التى لاتحتاج إلى براهين المناطقة وأدلة الفلاسفة.

فى دحض الحجة الأولى يقرر ابن رشد مبدأين هامين: الأول منهما أن المعرفة ومناهجها مما يجب الحرص على اجتلابه من مصادره الأولى السابقة مهما كانت موغلة فى القدم، إذ لابد من متابعة المتأخر للمتقدم فيما أنجزه. والمبدأ الثانى أن مناهج المعرفة وأدواتها ووسائلها- يقصدالمنطق والبرهان- مما لاعلاقة له بالجنس أو الدين، ما دامت مكتملة فيها شروط الصحة من حيث هى أدوات ووسائل:«وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى، فبين أنه إن كان يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أوغير مشارك فى الملّة؛ فإن الآلة التى تصحُ بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل مايحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه

من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه(١٣) .

وفى دحض الحجة الثانية- ما تؤدى إليه الفلسفة من تشكيك فى العقائد-يؤكد ابن رشد أن الجمع بين «ذكاء الفطرة» و «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية» من أهم مؤهلات مَنْ يتصدى للنظر الفلسفى ليكون أهلا له، وهى الشروط نفسها التى وضعها الفقهاء للراوى فى علم الحديث النبوى- الضبط والعدالة- مع تبديل معيار «الضبط» - الذى يعنى مجرد الحفظ وقوة الذاكرة - بمعيار «ذكاء الفطرة» الذى يقترب من حدود مفهوم «الدراية» عند الفقهاء، لكن الحجة المضادة التى ينسف بها حجة الفقهاء أن «الغواية» و «الانحراف» فى مجال المعرفة توجد فى كل المجالات المعرفية، أى أنها ليست وقفا على المعرفة الفلسفية. ومعنى ذلك أنها من «عوارض» العلم التى لا يجب أن تؤدى إلى إلغائه جوهرياً سدا للذرائع، وإلا كان مَنْ يمنع الناس عن شرب الماء لأنه ثمة من شرق به فمات محقاً فى هذا المنع. وفى هذا السجال يكاد ابن رشد يلغى تماماً مبدءاً فقهياً أثيراً هو «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقلبه جاعلا «جلب المصالح أهم من درء المفاسد» خاصة إذا كانت عارضة.

يقول ابن رشد «فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها... فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى. وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زالٌ - إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها- أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها: فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض.. بل نقول إن مثل مَنْ منع النظر فى كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها - مثل مَنْ منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا: فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتى وضرورى، وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شئ عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورّعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية، فإذا لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية» (١٤).

يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية أن معرفة العالم- سواء بالاستدلال العقلى البرهانى أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته- مدخل أساسى وجوهرى لفهم الكلام الإلهى، وذلك على أساس أن الكلام الإلهى لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التى خلقها الله وثبتها فى العالم. وتأتى بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزى يشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوى بمرجعية العالم، التى هى الأساس الجوهرى فى فهم الكلام واستنباط دلالته، من هنا يصبح التعارض بين «العلم» و «الدين»- كما التعارض بين «البرهان و«القرآن» أو الخطاب الإلهى جملة- محض وهم ناتج إما عن قصور فى فهم دلالة الخطاب، أو عن

عجز عن «التأويل» الذى يحتاج- كما قال «ابن رشد»- إلى تصفّح كل جزئيات الخطاب الإلهى تصفحاً دقيقاً.

نتوقف هنا أمام دلالتين في خطاب ابن رشد نرى أنهما شديدتا الأهمية من المنظورالذي نتعامل من خلاله مع أزمة الفكر الديني المعاصر في عالمنا العربي الإسلامي. الدلالة الأولى «التعددية» بكل ماتنطوى عليه من دلالة الاختلاف، لا في شئون الحياة والمجتمع فحسب،بل فى شئون الدين والعقيدة كذلك. وإذا كان الاختلاف في شئون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة- هو اختلاف تأويلات - ليس كذلك بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض. إن «التعددية» هي الجذر الوجودى الذي يجعل «التأويل» ضرورة معرفية لاغناء عنها، وبعبارة أخرى يمكن القول إن مفهوم «التأويل» عند ابن رشد يسعى إلى إزالة أسباب «الاختلاف»، دون أن يقصد إلغاء التعددية.

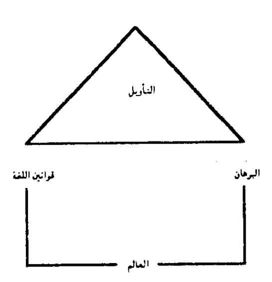
إن الخطاب القرآنى الإلهى ورد متعددا مراعاة لتعدد أنماط البشر، فتضمن مستويات من الخطاب تناسب أنماط البشر كافة. هذا التعدد في أنماط الخطاب القرآنى يؤكد من منظور ابن رشد التسليم بتعدد الطباع، ولم يكن للخطاب الإلهى أن يتجاهل هذا التعدد الذي يرتد إلى الطباع التي خلق الله الناس عليها من جهة، وإلى اختلاف المرجعيات الاجتماعية والمعرفية من جهة أخرى. من هنا يؤكد ابن رشد أن اختلاف الطبائع لايتوقف عند حدود الاستعداد الفطرى الطبيعى، بل يرى أن الاختلاف يرتد إلى تباين في العادات الاجتماعية والتعليمية والتربوية.وقال: «وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا ببرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لاسبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإمامن قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هوتلك المعاني التي لاتتجلى إلا لأهل البرهان»(١٥).

التعددية إذن الموجودة في طباع البشر، وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم،أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها لم تسع الشرائع إلى إلغاء تلك التعددية أو القضاء عليها، وذلك بدليل أنها انطوت فى بنية خطابها- الخطاب الإلهى -على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن ليست ثنائية تهدف إلى الإخفاء، كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، لكنها تعكس التعددية من ناحية، وتسمح لكل البشر أن يكونوا مخاطبين بالوحي من ناحية أخرى. ومعنى ذلك أن الشرائع ليست موجهة للصفوة التي قد تحتكر حق الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا روعي فيه اختلافهم وتفاوت مستويات قدرتهم.

والدلالة الثانية الجديرة بالتأمل والاعتبار في خطاب ابن رشد، وهي وثيقة الاتصال بدلالة التعددية، هي ذلك الحرص على بيان استحالة وقوع «الاجماع» فى المسائل النظرية. هذا الحرص يكشف بطريقة ضمنية في خطاب ابن رشد عن إقرار حق «الاختلاف»، بما ينطوي عليه هذا الإقرار من نفي مفهوم امتلاك «الحقيقة المطلقة». وإذا كان ابن رشد يعتبر «البرهان» هو السياج المعرفي

الضابط، فإنه يرى كذلك أن مراتب العلم بالبرهان تتفاوت في الأشخاص وربما في المكان والزمان، مما يجعل «الإجماع» مستحيلا حتى بين أهل البرهان.

إن تعدد مستويات الخطاب القرآني، النابع من التعددية في مستويات المخاطبين، من شأنه أن يفضي إلى تعدد التأويلات. وإذا كان تعدد التأويلات، دون ضابط معرفي، يمكن أن يفضي بدوره إلى تحكيم الأهواء والانحيازات. فإن مهمة الضوابط المعرفية تنحصر في نفس الفوضى يمكن أن تنتج عن الأهواء والتحميزات. والضوابط المعرفية التي يراها ابن رشد ضرورية هي: «البرهان» من جهة، «وقوانين اللسان العربي» من جهة أخرى. وإذا كان «البرهان» يمثل- كما سلف القول- مرجعية «التأويل»، فإن قوانين اللغة تمثل أداته ووسيلته. هكذا يلتقي «العالم» المتمثل في بنية «اللغة» و«البرهان» المفسر لبنية العالم ليكونا معا قاعدة مثلث «التأويل»، كما يمكن تمثيله في الشكل التالي:



وإذا كان «الراسخون في العلم»- بحسب قراءة ابن رشد للآية التاسعة من سورة آل عمران هم القادرون على «التأويل»، فإن تعدد المستويات في بقية النص تمثل لهم حافزا للاجتهاد في الفهم والتأويل. ولكن ثمة سؤالا يعترض إصرار ابن رشد على ضرورة التأويل، يصوغه على الوجه التالي: «إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟»(١٦).

في سياق الرد على هذا الاعتراض يبدو ابن رشد حريصا أشد الحرص علي السياج المعرفي -البرهان- بوصفه السياج العاصم من الزلل. الاجماع ليس سياجا معرفيا يستوي مع السياج البرهاني لأنه ينتمي الي الظني في الغالب ولا ينتمي الي البرهان. قد ينتمي الاجماع الى مجال البرهان ويتمتع بدرجة المعرفة اليقينية في مجال الشئون العملية لكنه في مجال المعرفة النظرية- أو النظريات بلغة ابن رشد- لايكاد يتجاوز حدود «الظني» والاحتمالي. وبعبارة أخرى لايرقى الإجماع عرفيا لمستوى البرهان ويظل في حدود الجدلي. بالاضافة إلى ذلك - أي إلى ظنيته- فهو يكاد يكون مستحيل الوقوع لأنه ليس ممكنا أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر

معلومين عندنا، أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم، وينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة (ص٣٥). وينتهي ابن رشد إلى أنه لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض. وهذا بيّن بنفسه عند مَنْ أنصف[١٧].

هذا الحرص على التعدد والاختلاف لا ينفي وجود الثوابت المتفق عليها في الشرائع عند ابن رشد. وتتحدد تلك الثوابت في المعارف التي يمكن الوصول إليها بالطرائق الثلاث المذكورة -البرهان والجدل والخطابة- بالدرجة نفسها من الوضوح و اليقين. وتتحدد هذه الثوابت في أصول من أهمها «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لايعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني: الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها، لإنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة»[١٨].

لكن هذه الأصول لاتتميز بالوضوح الذي لا يحتاج إلى التأويل إلا على مستوى المعرفة الكلية العامة، أي المعرفة غير التفصيلية. من هنا يميز ابن رشد بين مستويات ثلاثة في التأويل تتجاوب مع مستويات المعرفة الثلاثة: المستوى الأول هو مستوى الخطاب الذي يفهمه على ظاهره بلا تأويل، والمستوى الثاني هو مستوى المختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله وبين من يرون عدم تأويله. والمستوى الثالث هو المستوى الذي لا يتفق الجميع على ضرورة تأويله لأن حمله على الظاهر محال.

وفى المستويين الثاني والثالث يقع الخلاف بين العلماء في التأويل، وذلك حسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان، أو بسبب غموض الموضوع أو عواصته بلغة ابن رشد أي لكونه عويصا- واشتباهه، والمخطئ في هذا معذور، وأعني من العلماء[١٩] . والمثال الذي يوضح الاختلاف في فهم الأصول اختلاف مشروع أن السعادة الأخروية والشقاء الأخروي من الأمورالمقررة الظاهرة في الشريعة، أي من الأمور المعلومة بالطرق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية. من هذه الزاوية يرى ابن رشد أن التأويل لهذا الأصل من أصول الشريعة كافر «مثل أن يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولاشقاء وأنه إنما يقصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لاغاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط»[٢٠].

ومعنى ذلك أن تأويل الخطاب بهدف إلغائه وإنكار السعادة والشقاء الأخرويين هو التأويل المخالف للأصل. وليس كذلك الأمر في تأويل كيفية السعادة وكيفية الشقاء. ويرى ابن رشد: «إن هذه المسألة، الأصل فيها يبين أنها من الصنف المختلف فيه ، و ذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم إلى البرهان، يقولون إن الواجب استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية. وقوم آخرون أيضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيراً. وفي هذا الصنف أبوحامد(الغزالي) معدود هو وكثير من المتصوفة، ومنهم مَنْ يجمع فيها التأويلين كما فعل ذلك

أبو حامد في بعض كتبه.

ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا، والمصيب مشكورا أو مأجورا، وذلك إذا اعترف بالوجود، وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلانفي الوجود، وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرا، لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما صح التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود»(٢١).

هكذا تتحد الأصول عند ابن رشد- المجمع عليها دون خلاف- في الأصول التي لا يعذر أحد بجهالتها، إذا استخدمنا عبارة علماء أصول الفقه. وهذا تحديد ينفي عن الإجماع السلطة المعرفية البرهانية التي أضيفت عليه في سياق تاريخنا الفكري والعقلي. الإجماع المعرفي الذي هو إجماع العلماء أمر عسير، فضلا عن أنه ظني وليس برهانيا. هكذا يصبح الاختلاف الناتج عن التعدد أمرا مقررا مفروغا منه، وليس قيمة في حاجة إلى إثبات أو اعتراف. وليس تعدد التأويلات واختلاف العلماء في التأويل إلا نتيجة طبيعية لهذا التعدد الطبيعي والاختلاف بين البشر. ولكن إذا كانت الشريعة قد استخدمت في خطابها الأقاويل الثلاثة، وإذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية، فمن الضروري أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره. لذلك نفهم التفرقة التي أكدناها في النص السابق والتي يضعها ابن رشد بين مَنْ ينسبون أنفسهم إلى البرهان وهم الأشعرية، وبين الفلاسفة ممن يتعاطى البرهان بالفعل. وللتأويل في خطاب ابن رشد جانبان: الأول ضرورة اعتماده على البرهان الذي يحدد مرجعية المعنى والدلالة، الثاني: أن يوافق قوانين اللغة العربية ولايتعارض معها.

يحدد ابن رشد الجانب الأول على الوجه التالي: الشريعة حق، وهي تدعو إلى معرفة الحق، ومعنى ذلك أن النظر البرهانى لا يمكن أن يفضي إلى مخالفة الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»(٢٢).

وللبرهان في علاقته بالشريعة ثلاثة احتمالات: الاحتمال الأول أن يصل البرهان إلى الحقائق التي سكت عنها الشرع سكوتا تاما، أي حقائق تقع خارج مجال الشريعة والدين. ولا مشكلة إزاء هذا الاحتمال الأول، فالفيلسوف هنا- أو صاحب البرهان- يخوض في شئون لادخل للشريعة بها، ومثله في ذلك مثل الفقيه الذي يستنبط بالقياس الشرعي حكم ماسكت عنه الشرع من الأحكام.(٢٣) لكن ثمة فارقا مهما يلح عليه ابن رشد بين درجة اليقين البرهاني عند الفيلسوف وبين المعرفة الظنية التي ينتجها القياس الشرعي عند الفقيه«... الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف عنده قياس يقيني»(٢٤).

الاحتمال الثاني أن يكون هناك اتفاق بين الحقيقة التي نتوصل إليها بالبرهان وبين الحقيقة التي ندركها من ظاهر الخطاب الشرعي، أي من ظاهر الدلالة اللغوية دون الحاجة إلى التأويل. ولا مشكلة على الإطلاق إزاء هذا الاحتمال الثانى لأن الاتفاق بين البرهان والخطاب الشرعي اتفاق ملموس. تتركز المشكلة إذن في الاحتمال الثالث وهو أن يقع الاختلاف والتناقض بين الحقائق البرهانية وظاهر الخطاب الشرعي. وحل ذلك الاختلاف لايكون إلابالتأويل الذي يعتمد على طبيعة التعدد التي سبق الحديث عنها في الخطاب الإلهي مراعاة لأحوال المخاطبين وتعدد مستوياتهم. هذا إلى جانب اعتماده مبدأ «عدم مخالفة الحق للحق». ولكن للتأويل شرطا مهماً هو عدم مخالفة قوانين اللغة العربية، وهو الجانب الثاني من جوانب التأويل، الجانب الذي يمثل وجها آخر لغويا للجانب

الأول البرهاني. يقول ابن رشد محورا معني التأويل ودلالته من الجانبين المشار إليهما:

«ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيئ بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولايرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازياد اليقين بها عند مَنْ زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[٢٥].

وإذا كان التأويل يستمد من مرجعية البرهان من جهة، ومن قوانين الكلام من جهة أخرى، فإن درجات الناس في العلم بالجهتين متفاوتة. وهذا هو الذي يجعل عملية الإجماع صعبة، بل مستحيلة. ومعنى ذلك أن الاختلاف والتعدد يظلان قائمين رغم بذل الوسع في الوصول إلى الحقائق البرهانية اليقينية من جهة، وفي فهم قوانين اللغة التي هي أساس التأويل من جهة أخرى. هكذا يفهم ابن رشد من الآية السابعة في سورة آل عمران أن قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلاالله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» إن «الراسخون في العلم» معطوف على اسم الجلالة وإنهم يعلمون التأويل. وهو بهذا الفهم يعارض قراءة أخرى للآية يقف أصحابها عند اسم الجلالة على أساس أنه نهاية الجملة ويرون أن «والراسخون في العلم» بداية جملة جديدة، يقول ابن رشد جامعا أطراف القضية كلها:

«وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل، لما روي عن كثير من السلف الأول، فضلا عن غيرهم، إن هاهنا تأويلات يجب ألا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: (والراسخون في العلم)، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان. وهذا لا يكون إلامع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم من أهل الإيمان به لا من أهل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان وإن كان بالبرهان فلا يكون إلامع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات، التي خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف»[٢٦].

لكن ابن رشد الداعي للتعددية والحريص عليها، المؤمن بحق الاختلاف الذي يجعل من التأويل الصلة الجامعة بين البرهان والشريعة، كان ينتج خطابه في سياق ثقافي حضاري مؤذن بالأفول. وقد كانت محاولات ابن عربي للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها، بل بين الأمة وغيرها من الأمم في منظومة فكرية وتأويلية واسعة هي خاتمة المطاف في ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف. وكان أبو حامد الغزالي قد سبقهما في القرن الخامس الهجري- الحادي عشر الميلادي- في

سبيل مشابه ولكن نحو غاية مغايرة: إلغاء العقل والبرهان لحساب النقل والسماع، وإن كان قد فعل ذلك بآليات البرهان ذاته. كان الغزالي قد وجه هجومه الحاد والقاسي والذي كان أشبه بالضربة القاضية في «تهافت الفلاسفة» حيث لجأ إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من القضايا والأفكار. ورغم أن ابن رشد حاول أن يكشف تهافت التهافت، ويستعيد للبرهان مكانته في مرجعية التأويل، فإنه لم يسلم هو نفسه من علامات التراجع التي كانت واضحة في الثقافة التي ينتمي إليها.

هذا الانحياز للبرهان وللتعددية والاختلاف حتى على مستوى التأويل هو ما يحدونا اليوم لاستدعاء عقلنا المهاجر ابن رشد لحاجتنا إليه في ظروف واقعنا المأزوم على جميع الأصعدة. ولكن ونحن نستدعي ابن رشد لابد أن نضيف إليه ما حققته البشرية من إنجازات المساواة بين البشر، وفي مجال حقوق الإنسان. ومن أهم تلك الحقوق حق المعرفة والتعلم واكتساب اليقين.وإن البرهان الذي انحاز له ابن رشد والتعددية والاختلاف اللذين حرص عليهما كان بمثابة الأساس للإنجاز الإنساني في مجال حقوق الإنسان.

من هنا فنحن حين نختلف مع حرص ابن رشد على التمايز والفصل بين المستويات إنما نختلف معه ونحن على الأرض التي قهرها وساهم في إخصابها بثمار عقله. وقد يصح أن نقول في هذه الحالة: إنها بضاعتنا ردت إلينا، ولكن بشرط أن نفهم أنها البضاعة التي أضاف إليها الآخرون باستثمار أكثر جوانبها إشراقا وإيجابية.

(٣)

كانت مسألة المسائل في مساجلات محمد عبده ضد «هانوتو» هي مسألة الفصل بين السلطتين المدنية والدينية في أوروبا وما أفضت إليه من تقدم علمي ومدنية[٢٧]. يرى «هانوتو» أن آفة الشرق الإسلامي تكمن في جانبين: الجانب الأول إدراك المسلمين لمفهوم «الجماعة السياسية»: «وما كان يسميه القدماء بالرابطة المدنية أو الوطنية، إذ ينحصر الوطن عندهم في الإسلام. فلا يجوز أن يتولاها إلا من كان من عقيدتهم»[٢٨]، والجانب الثاني الذي تكمن فيه آفة الشرق - فيما يرى «هانوتو»- ذلك الحرص على الربط بين «السياسة» و «الدين»، وجعل السلطتين المدنية و الدينية في شخص واحد. هذان الأمران يمثلان بنظر «هانوتو» الفاصل الذي يجب عبوره لكي تلتقي المدنيتان وتتصالحان، مدنية أوربا ومدنية الإسلام. لكن الواقع الماثل يجعل «هانوتو» يائسا من تحقيق هذا اللقاء: «يستحيل على أن أقول إن شرعكم سائر على نهاج حكومات أوربا في العدل والحرية والمدنية.كما أنه يستحيل على أن أقول إن حالتكم الحاضرة ضمان لمستقبلكم السياسي»[٢٩].

في رده على ذلك ينفي الإمام محمد عبده نفيا قاطعا مسألة وجود دعوة في العالم الإسلامي لجمع السلطتين الدينية والسياسية في شخص واحد، لكنه يؤكد في نفس الوقت أن «الإسلام» يختلف عن المسيحية من حيث إنه ليس دينا «روحيا محررا، ولا جسديا جامدا، بل إنسانيا وسطا بين ذلك ... ثم لم يكن من أصوله (أن يدع ما لقيصر لقيصر) بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ويأخذ على يده من عمله»[٣٠] لذلك لا يمكن القول إن المسلمين عرفوا «الجمع» بين السلطتين الذى كان موجوداً في تاريخ أوربا، حيث كان البابا يعزل الملوك ويحرم الأمراء

ويقرر الضرائب على الملاك ويصنع القوانين الإلهية.

لم يعرف تاريخ الإسلام- فيما يقرر محمد عبده- مثل تلك السلطة الدينية: «وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقا للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السلطان ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية. وإنما السلطان لمدبر البلاد بالسياسة الداخلية والمدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن... فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب سيد «هانوتو»[٣١]. وهذه الفكرة يزيدها الامام وضوحا حين يناقش الأصل الخامس من أصول الإسلام، قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها، وذلك لأن «الإسلام» لم يدع «لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ومسيطرا»[٣٢]. ومعنى ذلك أن السلطان أو الخليفة حاكم مدني مهمته «تنفيذ حكم القاضي بالحق، وصوت نظام الجماعة» وهو «ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»[٣٣].

لكن في السياق السجالي ردا على «هانوتو» لايتورع الإمام عن نقد السلطة المدنية الواقعية في العالم الإسلامي، لأنه يرى أنها ليست سلطة نافعة في صلاح حال المسلمين: «بل كان الأمر معكوسا، فإن أمراءنا السابقين (لعل محمد علي في ذهنه) لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين وأعدمها أعز شيئ لديها وهو الاستقلال. ثم يواصل دفاعه السجالي عن السلطان عبد الحميد متسائلا: لماذا لا يسمح له أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين، خاصة وأن «فرنسا تسمي نفسها حامية الكاثوليك في الشرق، وملكة انجلترا تلقب بملكة البروتستانت، وامبراطور روسيا ملك ورئيس كنيسة معا»؟[٣٤].

ورغم إغراء السياق السجالي الذي طرحته أوربا- ممثلة في «هانوتو»- على العقل الإسلامي، لم يستجب الشيخ محمد عبده كثيرا لإغراءات هذاالسياق فيتقوقع داخل سياج دفاعي يبرئ الذات من كل النواقص ويلصقها بالآخر. كان محمد عبده واعيا بتخلف واقعه وبأسبابه من جهة السياسة والحكم، والحكام والمحكومين على السواء، وبأسبابه في هيمنة التقاليد السائدة، وفي الجهل وسيطرة الخرافات والأوهام على الفكر و الوعي. وكان إلى جانب ذلك كله واعيا بإنجازات أوربا وإيجابياتها وواعيا بأطماعها السياسية والعسكرية في نفس الوقت. لذلك قام مشروعه الإصلاحي على ركيزتين أساسيتين: أولاهما«تحرير الفكر من قيد التقاليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وصفها الله لترد من شططه... وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»[٣٥] والركيزة الثانية هي: «إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة، منشأ أو مترجما من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس»[٣٦].

وقد اعتمد الشيخ محمد عبده في تحريرالفكر وتجديد الدين على المنابع الأساسية للفكر

الإسلامي في عصر الازدهار، فأقام «التوحيد» على أساس «عدل» المعتزلة و«صفات» الأشاعرة. لكنه في تجديده لأصول الإسلام تخلى عن هذا النهج الانتقائي ورتب «الأصول» على حسب ترتيبها عند «المعتزلة»، مع الإضافات التي فرضتها طبيعة التطور العقلي والفكري الراهن، والسياق الثقافي/ الحضاري للأمة الإسلامية. إن «الدين» واحد من «ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإسلامي لذلك يجعل الإمام محمد عبده «النظر العقلي» هو الأصل الأول للاسلام «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر العقلي عنده هو وسيلة الايمان الصحيح فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إليه العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطانه، فكيف يمكن بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه»(٣٧).

هذا الأصل الأول يفضي بداهة إلى الأصل الثاني، لأنه، إذا كانت سلطة العقل هي أساس الإيمان، فمن الطبيعي «تقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض». هذا المبدأ الثاني يفتح المجال واسعا أمام الاجتهاد في فهم «النقل» وتأويله، مع شرط واحد هو «المحافظة على قوانين اللغة... وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع المجال إلى غير حد»(٣٨).

والأصل الثالث «البعد عن التكفير» وهو نابع من الأصلين السابقين ومتفرع عنهما، وهو يمثل أصلا معروفا عند المسلمين نابعا أصلا من قواعد و أحكام دينهم: «وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولاً لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار»(٣٩).

الأصل الرابع هو: «الاعتبار بسنن الله في الخلق»، وهو يعني محاولة الكشف عن القوانين الطبيعية والإنسانية في الكون والواقع،: «إن لله في الأمم والأكوان سننا لاتتبدل، والسنن الطرائق الثابتة التي عليها الشئون وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين . مالنا ولاختلاف العبارات؟ الذي نادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى مَنْ يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يعتمد عليه الإمام في جعل «العلم» صديقا للدين، والدين صديقا للعلم، مستشهدا بتاريخ المسلمين في قرونهم الأولى وما وصلوا إليه من تقدم أفادت منه أوروبا نفسها عن طريق الأندلس.(٤١).

الأصل الخامس هو «قلب السلطة الدينية» وقد سبق أن تعرضنا له قبل ذلك، لكنا نضيف هنا ما يرتبط بالقضاء على مَنْ فتح باب «الاجتهاد لكل قادر» فلم يجعل الاجتهاد قاصرا على فئة بعينها من البشر، أوعلى عصر من العصور وجيل من الأجيال. ويقر الإمام محمد عبده تحت هذا الأصل أن: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط

أحد من سلف ولاخلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة وما كان الناس عليه زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيئ من الناسخ والمنسوخ من الآثار»[٤٢]، وهو مبدأ ينفي الكهنوت الديني، كما يلغي السلطة المعرفية لمن يطلق عليهم اسم «رجال الدين».

الأصل السادس هو: «حماية الدعوة لمنع الفتنة»، وهو الأصل الذي يتميز به الدين الإسلامي عن المسيحية فيما يرى الإمام: «ففي طبيعة الدين روح الشدة على مَنْ يخالفه، وليس فيها ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضي بهما شريعة المسالمة، وهي الشريعة التي وردت في كثير من الوصايا المسيحية»[٤٣]. لكن هذا التمييز بين طبيعة الشريعتين سرعان ما يتهاوى أمام واقع اضطهاد متبادل وحروب عدائية. لكن دفاع الإمام عن مبدأ «الجهاد» وفرض «الجزية» دون إرغام الناس على ترك دينهم أو إجبارهم على الدخول في «الإسلام». ويبقى أمام محمد عبده تبرير «الجزية» بأنها بمثابة ضريبة تعين: «على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم و معابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار لايضايقون في عمل ولايضامون في معاملة»[٤٤].

لو نظر الإمام إلى مبدأ «الجهاد» في سياق التطور التشريعي بين المرحلتين المكية والمدنية، ولو وضع في اعتباره السياق الثقافي الحضاري للقرن السابع الميلادي وما بعده-و هو مايسمى بعصرالفتوحات- لأدرك أن المسلمين كانوا ينشئون إمبراطوريتهم، ولأدرك، أن قوانين التعامل مع البلاد والأمم المفتوحة، رغم التجاوزات التي يذكرها المؤرخون، كانت قوانين عادلة بمعايير العصر والزمان. وكانت النظرة كفيلة بأن توجه هذا المفهوم الإسلامي وجهة أخرى في فكر الإمام، لكن سياق «التنازع والتدافع» ضد أوروبا المحتلة المستعمرة لم يكن يسمح بأكثر مما أنجزه الإمام على أية حال.

الأصل السابع- وهو بمثابة التكملة للأصل السابق- هو «دعوة المخالفين في العقيدة»، ولعل «الإسلام» هو الدين الوحيد الذي يفتح باب علاقات المصاهرة في نصوصه الأساسية بين «المسلم» والكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وحق الإمام أن يقول: «أين أنت من صفة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج و أقارب الزوجة ومايكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد في طبيعة البشر؟»[٤٥] ولاشك أن الأصل شديد النصاعة على «انفتاح» الإسلام ولا نقول تسامحه، لكن المسلمين كفوا منذ أمد ليس بالقصير عن الحياة وفق هذا المبدأ الناصع. ومع حالة الانحطاط والتردي الاجتماعي والسياسي والانغلاق الفكري تحولت تلك النصوص إلى مجرد نصوص للقراءة والتعبد بعد أن وضع النصارى واليهود في خانة «المشركين» بفعل الفكر الديني المتأخر. لكن ذلك لايمنع عبده من استنباط مبدأ على درجة عالية من الأهمية من هذا الأصل السابع،فحواه أن العقيدة شأن بين الانسان وربه محلها القلب والشعور لا حساب عليها إلا لله سبحانه وتعالى. هكذا يربط الإمام ربطا وثيقا بين هذا المبدأ والأصل الثالث «البعد عن التكفير»، وذلك حيث يقول: «ولايخفى على صحيح النظر أن تقرير التسامح على هذا الوجه في نشأة الدين مما يعقد القلب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها»[٤٦].

والأصل الثامن والأخير هو : «الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة» لكنه جمع يعطي للحياة أولوية على الدين، ويجعل «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان» وهو أصل منبث في التشريعات كلها من عبادات ومعاملات مدارها «المصلحة» و«نفي الضرر». لكن هذه الأصول الثمانية أصول مثالية، تحتاج إلى «مجتمع» قادرعلى تحقيقها والوفاء بها، فكيف تحقق هذه «الأصول»، الكلية الكبري فى أرض الواقع فتحقق التقدم المنشود، وتنقل المسلمين من التخلف إلى المدنية، فيتنافسون مع أوروبا على أرض الندية والتكافؤ؟

إن الأمر يحتاج إلى حكومة قادرة علي تنزيل «الأصول» على أرض الواقع، وقد كان هذا الأمر يمثل شاغلا ثالثا من مشاغل الإمام الفكرية، إلى جانب «تجديد الفكر» و «إصلاح أساليب اللغة». إن أمر هذه الحكومة هو الركن الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية . وما أصاب المجتمعات الإسلامية من الوهن والضعف والذل إلا بسبب خلوها من هذا الركن. والحكومة المطلوبة هي التي تحقق «العدل للمحكومين» في مقابل واجب «الطاعة» من ناحيتهم. «نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيدعلى العشرين قرنا.دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لايرده عن خطئه ولايقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول، وبالفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه،ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبيد له أي عبيد»(٤٧).

ومن الواضح أن التجربة السياسية التي خاضها الإمام إبان الثورة العرابية،وما أصابه نتيجة هذه التجربة من نفي جعله ينفض يده من الشأن السياسي المباشر، فترك أمر الحكم والحكومة «للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره ، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال. فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن والله المستعان». لذلك عكف الإمام على الركيزتين اللتين تناولناهما فيما سبق. لكن شأن الحكم والحكومة مما له صلة بالدين، فقد تناوله الإمام تفصيلا في التفسير المسمى «المنار» حيث فصل القول في «العدل» و«الشورى» وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وذلك في المجلد الرابع والخامس مما يطول بنا المقام لوتعرضنا له هنا. والأمر على كل حال يحتاج إلى دراسة أخرى مستقلة.

هكذا حاول الفكر الديني الحديث استعادة عقلانية المعتزلة وتنوير ابن رشد، لكن الردة الحاصلة الآن ضد التنوير توشك أن تطمس معالمه. يحاول «التنوير» أن يقاوم ويرفض الاستسلام، ولعل هذه الندوة واحدة من أهم قلاع المقاومة ،مقاومة التنوير لمحاولات تشويهه وطمس معالمه.

□□□

الهوامش

(١) انظر: الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق ينبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م ،ص:١٣-١٤

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس عشر: «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق محمود الخضيري و محمود قاسم، وزارة الثقافة، مصر، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ص: ١٦١ انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن»، تحقيق: أمين الخولي، ١٩٦٠م ص: ٣٤٧

(٣) انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن»، تحقيق : أمين الخولي، ١٩٦٠م،ص:٣٤٧

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: «متشابه القرآن» ، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث ، القاهرة، ١٩٦٦م. وانظر أيضا المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء السادس عشر، ص: ٣٩٥. وكذلك: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٦٦م، ص: ٩٩٥-١٠٠٠

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٦٥-٦٦

(٦) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣م، ص:٢٢

(٧) السابق، ص:٢٣

(٨) السابق، ص:٢٣-٢٤

(٩) السابق، ص:٣٢

(١٠) السابق، ص: ٣١-٣٢

(١١) السابق، ص:٣١

(١٢) السابق، ص:٣٣

(١٣) السابق، ص:٢٥-٢٦

(١٤) السابق، ص: ٢٨-٣٠

(١٥) السابق، ص: ٤٦

(١٦) السابق، ص:٣٤

(١٧) السابق، ص:٣٨

(١٨) السابق، ص: ٤٥-٤٦

(١٩) السابق،ص:٥١

(٢٠) السابق، ص:٤٧

(٢١) السابق، ص: ٤٩-٥١

(٢٢) السابق، ص :٣١- ٣٢

(٢٣) السابق،ص: ٣٢

(٢٤) السابق، ص: ٣٣

(٢٥) السابق، ص:٣٢-٣٣

(٢٦) السابق، ص: ٣٧-٣٨

(٢٧) انظر: الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣، ص: ٤٠. ٤٤. ٩٥

(٢٨) السابق، ص: ٢٩

(٢٩) السابق، ص:٤٢

(٣٠) السابق، ص:٧٧

(٣١) السابق، ص: ٨٦-٨٧

(٣٢) السابق، ص: ١٠٤- ١٠٥

(٣٣) السابق،ص:١٠٦

(٣٤) السابق،ص: ٨٧

(٣٥) مذكرات الشيخ الإمام، دار الهلال، القاهرة، مارس ١٩٩٣،ص:٢٦

(٣٦) السابق،ص:٢٧

(٣٧) الإسلام بين العلم والمدنية، ص:١٠١

(٣٨) السابق، ص: ١٠٣

(٣٩) السابق: نفس الصفحة

(٤٠) السابق،ص: ١٢٤-١٣٧

(٤١) السابق، ص: ١٠٥

(٤٢) السابق، ص:١٠٩

(٤٣) السابق، ص: ١١١

(٤٤) السابق، ص: ١١٤

(٤٥) السابق، نفس الصفحة

(٤٦) مذكرات الإمام، ص: ٢٨- ٢٩

(٤٧) السابق،ص:٢٩

□□□

ابن رشد ومنزلته في العالم الاسلامي والغربي

فتح الله خليف

أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة الاسكندرية (مصر)

للبحث الفلسفى، والعلمى بوجه عام، ظروف وشرائط، يعز عليه أن يحيا بدونها، وفى مقدمتها الحرية. وأنى للناس أن يفلسفوا أو يفكروا إن لم يشعروا بشئ من الهدوء والطمأنينة، وسعة الصدر لما يبحث وما يقال. هكذا كان الفكر الانسانى، ولا يزال. ففى العصر الذهبى للحضارة الاسلامية شهدت بغداد، والقاهرة، وقرطبة، حركات فلسفية ساهم فيها الخلفاء والأمراء، واتسمت بروح قوية من التسامح الدينى[1].

ففى بغداد كان المأمون يشترك فى مناظرة الزنادقة، ويقطعهم بالقول، ثم يتركهم وما يعتقدون: يذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان أنه جرت مناظرة فى حضرة المأمون بين محمد بن الجهم، والعتبى، والقاسم بن سيار من جهة وبين أبى على الزنديق، فلما لم يفلح هؤلاء فى مناظرة الزنديق، قام المأمون نفسه بمناظرته، فألقى عليه سؤالا أفحمه، ولكن الزنديق لم يرجع عن خطئه، ومات على دينه[2].

وفى قرطبه يناقش أمير المؤمنين أبو يعقوب الفلاسفة فى قدم العالم، ويستطلع رأى ابن طفيل وابن رشد، ويشتكى أمير المؤمنين من قلق عبارة أرسطو وغموض أغراضه، ويود لو وقع لمؤلفات أرسطو من ييسرها ويقرب أغراضها. إنه لما يدعو للعجب والاعجاب حقا أن يأتى هذا التشجيع على الاشتغال بالفلسفة من أمير من أمراء دولة الموحدين الذين اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، والوقوف عند ظاهر النص، والتحرج من التأويل، أى أنهم من أصحاب المذهب الظاهرى الذى يقف على رأسه ابن حزم صاحب كتاب «الفصل فى الملل والأهواء والنحل».

يذكر ابن رشد أن أبا بكر بن طفيل استدعاه يوما وقال له:

«سمعت أمير المؤمنين يشتكى من قلق عبارة أرسطو، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب مَنْ يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة

ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة .... قال ابن رشد: فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس»[٣].

وهكذا وقع على عاتق ابن رشد مهمة شرح مؤلفات أرسطو، تلك المهمة التى أذاعت شهرته فى الشرق والغرب جميعا.

أمر معلوم أن شروح ابن رشد وغيره من الاسلاميين من أمثال الغزالى وابن سينا والفارابى لمؤلفات أرسطو أيقظت الغرب من سباته العميق، وأحدثت دويا هائلا فى أوساط المثقفين، ودفعت العقول إلى الأمام دفعا قويا، وبعثت فى المدارس العليا نشاطا هائلا، أحست معه هذه المدارس بقوتها الذاتية، فانفصلت عن السلطة الكنسية، واستقلت بشئونها العلمية والادارية، فكانت منها الجامعات[٤].

وقد حملت هذه الشروح غذاء دسما، ولكنها أثارت فى الوقت نفسه ضجة هائلة بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو وللأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين.

وأول ما قامت الضجة فى باريس. ففى جامعتها -وما كادت تتكون فى القرن الثالث عشر- ظهرت لأول مرة ترجمات طليطلة لأرسطو،وشروح ابن رشد وغيره من الاسلاميين من العربية إلى اللاتينية، لغة التعليم فى ذلك الوقت. فخشيت السلطة الدينية سوء العاقبة على العقيدة، فأصدرت تحريما كنسيا لفلسفة أرسطو وشراحه الاسلاميين[٥].

ولكن الأساتذة والطلاب فى جامعة باريس تشبثوا بأرسطو بالرغم من هذا التحريم، وتمسكوا بتأويل ابن رشد لأرسطو، وأعلنوا أن تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له، وأكمل مظهر للعقل، ونعتوا ابن رشد بالفيلسوف الشريف جدا[٦].

وقامت فى باريس رشدية لاتينية بلغ تعصبهم لها إلى حد أن أبوا اجابة دعوة جاليليو فى القرن السابع عشر كى ينظروا إلى السماء بمنظاره، ويشاهدوا التغير فى مادة الأجرام السماوية، خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو وابن رشد أن لا كون ولافساد فى السماء. والسؤال الذى أود أن أطرحه على ندوتكم اليوم هو:

هل كانت فلسفة أرسطو وشروح ابن رشد عليها عقبة حالت دون تقدم الفكر البشرى لاسيما بعد أن احتضنت الكنيسة آراء أرسطو فى الطبيعيات وأصبح الخروج على طبيعيات أرسطو كفرا يعاقب عليه «برفق ودون سفك دماء أى بالحرق» وكانت هذه هى صيغة حكم محاكم التفتيش.

ولعل برتراند رسل على صواب فى قوله بأن كتابى أرسطو فى الطبيعة لم يبق فيهما جملة واحدة صحيحة. فقد ثبت على التدريج زيف كل أقوال وآراء أرسطو فى الطبيعة. وكان ليوناردو دافنتشى وجاليليو وكوبرنيكوس وكبلر ونيوتن هم العلماء الذين قام على أكتفاهم «علم طبيعة» يعارض ويخالف آراء أرسطو فى الطبيعة النظرية.

ومعنى هذا أن شروح ابن رشد لمذهب أرسطو ظلت مهيمنة على الفكر الغربى: فى باريس، وبادوفا، واكسفورد، وكيمبردج ما يقرب من أربعمائة عام. وإن كان أساتذة اكسفورد يرون المثل

الأعلى للعلم فى كتاب المناظر للحسن ابن الهيثم أكثر منه فى طبيعيات أرسطو التى هى فى الواقع أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضيات، ومع ذلك يمكن تتبع سلسلة متصلة من الرشديين فى هذه الجامعات حتى مطلع العصر الحديث فى القرن السابع عشر(٧).

وكان أول مَنْ ترجم شروح ابن رشد على أرسطو هو مايكل سكوت، وهو فيلسوف اسكتلندى عاش فى طليطلة وتوفى عام ١٢٣٥. ويذكر أنه قام بالترجمة فى بلاط ملكىْ نابلى وصقليه فودريك الثانى وابنه منفريد بمعاونة نفر من المترجمين، من الانجليز والألمان، الذين عاشوا فى طليطلة وتعلموا العربية، ونقلوا عنها مؤلفات الاسلاميين فى العلم والفلسفة إلى اللغة اللاتينية، نذكر منهم هيرمان الألمانى، والفريد سيرشل الانجليزى. كانت مراكز الترجمة خمسة: المركز الأول اسبانيا وبالأخص طليطلة والمركز الثانى انجلترا أى جامعة اكسفورد والمركز الثالث ايطاليا فى البلاط الملكى لملكىْ نابولى وصقلية والمركز الرابع البلاط البابوى والمركز الخامس القسطنطينية بعد سقوطها عام ١٢٠٤ فى أيدى الصليبيين. وكانت طريقة ابن رشد فى شروحه لأرسطو مثالا يحتذى لمن جاء بعده من شراح أرسطو من آباء الكنيسة من أمثال القديس توما الأكوينى الذى «نصّر» أرسطو، وقدمه إلى أهل عصره مسيحيا أو يكاد.

كان ابن رشد يذكر النص ويحلله، ويعقب على عبارات أرسطو واحدة تلو أخرى من أول الكتاب إلى آخره، ويقدم لذلك ببيان الغرض الكلى من كل مقالة أو فحص. وهو فى ذلك يختلف عن ابن سينا الذى يضع كتبا بعناوين كتب أرسطو وتقسيماتها ويتحدث من عند نفسه.

ويمكن أن نميز ثلاثة طرق اتبعها ابن رشد فى شروحه لأرسطو:

الطريقة الأولى: وفيها يثبت ابن رشد فقرة لأرسطو منقولة إلى العربية، ثم يشرع فى شرحها شرحا مسهباً، فيأتى شرحه أطول من النص الأرسطى. وهذا يبدو واضحا فى شرحه لكتاب المقولات وتفسير ما بعد الطبيعة الذى حققهما ونشرهما الأب بويج. ويطلق على هذه الطريقة الشرح الأكبر.

الطريقة الثانية: وتسمى الشرح الأوسط، وفيها ينقل ابن رشد فقرات طويلة من ترجمة أحد المتقدمين. وعندما تبدو له بعض الكلمات أو الآراء غامضة يشرحها بكلمات وجيزة، كما هو الحال فى تلخيص كتاب النفس الذى حققه خليل الجر.

الطريقة الثالثة: وتسمى الأصغر، وفيها يضرب ابن رشد صفحا عن نص كلام أرسطو ويجمل مذهبه، وقد يزيد عليه، أو يرجع رأى أحد المفسرين والفلاسفة على آخر. ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المسماة بالرسائل الطبيعية الصغرى(٨).

ولم تكن شروح ابن رشد عملا ضحلا لا عمق فيه، ولكنها كانت فى جوهرها عملية حضارية طبيعية تهدف إلى احتواء المسلمين للحضارات المجاورة بعد التعرف عليها وتمثلها للافادة من أبنيتها الفكرية وتصوراتها ومصطلحاتها كأدوات للتعبير ودوافع للعمل والسلوك جميعاً.

كانت شروح ابن رشد لأرسطو تعنى الجرأة على الآخرين، والاقبال عليهم، والتفتح على منجزاتهم، واحتوائها وتمثلها. كانت تدل على جرأة الحضارة الاسلامية الناشئة على التعامل مع

الحضارات الغنية الغازية وهى فى طور الاكتمال. ووقفت الحضارة الدينية الناشئة فى مواجهة الحضارة العقلية المكتملة. وفى هذه المواجهة أظهرت الحضارة الاسلامية قدرة لا حدود لها على اعادة صياغة الأفكار، واعادة بناء المذاهب، وصياغة المصطلح واللفظ والعبارة بلغة عربية أصيلة. فغدت اللغة العربية لغة الحكمة، ولغة الالهام، لأنها تركز الفكر الرفيع فى حديقة التأمل الباطن كما يقول ماسنيون[(٩)].

هذه الجرأة، وهذه المواجهة، وهذا الانفتاح على ثقافات العصر هو ما نخشاه نحن اليوم[(١٠)].

أما المهمة الثانية التى وقعت على عاتق ابن رشد وحددت إلى حد بعيد منزلته فى تاريخ الفكر الاسلامى فهى رد عدوان المشارقة على الفلسفة.

فحين أصدر الغزالى إمام المشرقيين فى زمانه كتابه «تهافت الفلاسفة» وأعلن فيه تكفير الفارابى وابن سينا صراحة، ومن ورائهما كل الفلاسفة والفلسفات جميعاً، ظن الناس أن الفلسفة سوف لاتقوم لها قائمة فى العالم الاسلامى.

وجاء رد المغاربة على «تهافت» الغزالي حاسما حين أصدر ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» تعقب فيه الأقوال التى نسبها الغزالى للفلاسفة فى تهافته وكفرهم فيها، وادعى عليهم مخالفتهم كافة المسلمين فى قولهم:

أولا: بقدم العالم وأزليته.

ثانيا: بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

ثالثا: بأن الأجساد لا تحشر، إنما المثاب والمعاقب هى الأرواح، أى أن المعاد نفسانى وليس جسمانيا[(١١)].

ولن يأخذنا العجب من تزييف الغزالى لأقوال الفلاسفة، فذلك إلف جرت عليه الأشعرية التى ينتمى إليها الغزالى مع مَنْ يخاصمونهم الرأى. فقد زيفوا آراء المعتزلة، بعد أن أحرقوا مصنفاتهم وأبادوها.

ولولا أن الزمن قد حفظ لنا كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار المعتزلى الذى عثرت عليه بعثة جامعة الدول العربية فى اليمن حديثا لظلت معارفنا بمذهب الاعتزال مبتورة ومشوهة ومغلوطة كما هى فى مصنفات الأشعرية مثل كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر بن طاهر البغدادى.

أما المعاد الجسمانى فلم ينكره أحد من الفلاسفة المسلمين، وقد خصه ابن سينا بالذات الذى انصب عليه هجوم الغزالى فى التهافت، برسالة بعنوان: رسالة أضحوية فى المعاد، كما أفرد له فصولا فى أهم مؤلفاته الفلسفية مثل كتاب الشفاء وكتاب النجاة.

فلنتأمل سويا نصوص ابن سينا فى المعاد، يقول ابن سينا:

«إن من واجب النبى أن يعرف الناس بالمعاد، وأن الله قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقى، وذلك حتى يمتثل الجمهور للوحى المنزل بالسمع والطاعة.

ويبحث علم المعاد فى بقاء الروح بعد موت الجسد، والثواب والعقاب غير البدنيين، وأن الروح التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق، العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة عقلية، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع. فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس: حور عين، وولدان مخلدون، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من معين وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن، وعسل، وخمر، وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام، وقباب فرشها من سندس، وجنة عرضها السماوات والأرض.

وهذه السعادة البدنية لا يعنى بوصفها إلا الوحى والشريعة، ويجب الايمان والتصديق بما جاء به الشرع، والنبى صادق، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الأجساد وبعثها.

فكل ما جاء به الشرع صحيح مشروع، ليس للعقل أن يعارض فى ذلك. ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها وادراكها للحق. والسبيل إلى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل، فهو وحده الطريق إلى معرفة السعادة الروحية.

وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين: الروحانية ببقاء النفس، والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير(١٢).

هذه هى نصوص ابن سينا فى المعاد، ويتضح منها بجلاء أن المعاد عند ابن سينا على ضربين:

الأول: المعاد المقبول بالشرع، وهو المعاد الجسمانى، أى حشر الأجساد، وهذا المعاد البدنى لا سبيل إلى اثباته إلا عن طريق الشرع. وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى المعاد الشرعى، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الأجساد، ويطلب منا الايمان بما جاء به الشرع فى هذه المسألة. وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة التى تحصل للبدن فى المعاد الجسمانى.

الثانى: المعاد المدرك بالعقل والدليل، وهو المعاد النفسانى. وهذا المعاد وإن كان العقل يثبته فان النبوة والشريعة لا تنفيه، ولا تكذبه، بل وتصدقه أيضا، فمعاد النفس الانسانية مصدق بالشرع والعقل جميعاً. والفلاسفة يفضلون المعاد النفسانى لأن اللذات الروحية أكمل وأرقى، وأفضل وأدوم من اللذات البدنية.

ومن الغريب أن الغزالى لا ينكر فى التهافت أن فى الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، وأن الجمع بين السعادتين الروحية والجسمية أكمل، وهو ممكن، ويجب التصديق به(١٣).

وإنما المخالف للشرع الذى يستوجب الكفر هو:-

١ - انكار حشر الأجساد

٢ - انكار اللذات الجسمانية فى الجنة.

٣ - انكار الآلام الجسمانية فى النار.

٤ - انكار وجود الجنة والنار.

وذلك كله تزييف أو على حد قول ابن رشد تخليط، ما وُجد لواحد ممن تقدم فيه قول. ولاشك- والنص مازال لابن رشد- أن هذا الرجل- يقصد الغزالى- أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة (١٤).

وكما أخطأ الغزالى فى المعاد فقد أخطا أيضا فى صفة العلم الالهى. يقول ابن رشد: «فقد ترى أن أبا حامد الغزالى- قد غلط على الحكماء المشائين- يقصد الفارابى وابن سينا- فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير متجانس لعلمنا، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه وتعالى بالوجود على مقابل هذا، فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل.... وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر فى ذلك العلم بالعكس، ولذلك فان العلم الالهى منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى. فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة وتكفير الناس فيها (١٥).

والأصل فى هذه المشاغبة التى أثارها الغزالى تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الانسان وقياس أحد العلمين على الثانى. هذا محال عند الفلاسفة، لأن علمنا معلول للموجودات، مستفاد منها، أما علمه تعالى فهو علة للموجودات، وإلا لكانت ذاته متقومة بما يعقل أو يعلم، فيكون لغيره فيه تأثير، حتى لو كان هذا الغير هو التعقل والعلم(١٦).

ومن الانصاف أن نعرض آراء ابن سينا فى العلم لكى نعرف موقفه من هذه المسألة الهامة التى تكشف عن صلة العقل الالهى بالعالم، ولكى نتبين كيف أساء الغزالى إلى ابن سينا بقدر ما استطاع، وبقدر ما جهل من آرائه الصحيحة.

لقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات فى صفة العلم الالهى:

النظرية الأولى: هى نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول، الواحد من جميع جهاته، هو فوق كل وصف، وخاصة الوصف بالعلم، لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم، أو الذات والموضوع، ومن ثم يكون الله غير عقل، انما يعقل دونه مرتبة، وهو عند أفلوطين أول ما صدر عن الواحد.

النظرية الثانية: هى نظرية أرسطو القائلة بأن الله فعل محض يتحد فيه العاقل المعقول، فمعقوله هو ذاته، ولاشئ غير ذاته، وبذلك فان الله يجهل تماما كل ما عداه، أى يجهل العالم.

النظرية الثالثة: ما جاء فى القرآن الكريم من أن علم الله لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض، فهو يعلم كل شئ.

بازاء هذه النظريات الثلاث، لم يتردد ابن سينا فى أن يهمل تماما النظرية الافلوطينية التى جردت الله من العلم، وفى أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الاسلامية على النحو التالى فيقرر:

أولا: إن الله عقل لأنه برئ عن المادة.

ثانيا: إن الله يعقل ذاته، لأن العقل لابد أن يعقل شيئا وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة، فذاته معقولة لذاته[١٧].

إلى هنا وليس أمامنا غير اله أرسطى يعقل دائما ذاته المعقولة، غير عابئ بالعالم. ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد فى علم الله لكان علمنا أكمل وأوفى من العلم الالهى لأننا نعلم ذاتنا ونعلم الأشياء ، أى أننا نعلم أكثر من ذواتنا. وهذا اعتراض الغزالى على نظرية أرسطو فى العلم.

ولذلك نجد ابن سينا يذهب فى صفة العلم إلى أبعد من أرسطو فيقبل القول بأن الله يعلم شيئا آخر غير ذاته، وهذا هو جوهر النظرية الاسلامية فى العلم الالهى.

فما هو هذا الشئ الآخر الذى يعلمه الله غير ذاته. يقول ابن سينا تارة إن الله يعقل أنه مبدأ الوجود، وتارة يقول إن الله يعلم نظام الخير الموجود فى الكل، وهذا معناه علمه بالعالم وبما ينبغى أن يكون عليه [١٨].

فالله عند ابن سينا يعلم علما آخر غير ذاته، وهذا العلم الآخر يشمل مبدئيته للعالم كما يشمل نظام العالم فى تفاصيله أيضا[١٩].

فكيف يمكن أن يتهم ابن سينا بعد ذلك فى عقيدته ويتهم بأن فلسفته تقع على فلسفة أرسطو وقع الحافر على الحافر؟

أما المسألة الثالثة التى يكفر فيها الغزالى الفلاسفة فهى مسألة قدم العالم.ومسألة قدم العالم وحدوثه شغلت بال المسلمين مثلما شغلتهم مسألة خلق القرآن. بل إن هذه المسائل اتخذت لونا سياسيا حين اشتغل بها الحكام. فالخليفة المأمون ينصر رأى المعتزلة فى القول بخلق القرآن، ويمتحن الامام أحمد بن حنبل ويأمر بسجنه وجلده لأنه كان يرى أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويكتب المأمون إلى عماله فى الأمصار بأن ينصروا القول بخلق القرآن بين الناس.

فمسألة القدم والحدوث أثيرت أول ما أثيرت حول القرآن، ثم بعد ذلك حول العالم.

يقول ابن رشد «لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما.... فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى أن قال لى: «ما رأيهم فى السماء؟ يعنى الفلاسفة، أقديمة هى أم حادثة؟ فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة... فالتفت أمير المؤمنين إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التى سألنى عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له.... »[٢٠]

أود قبل كل شئ أن أنبه إلى أن المسألة الفلسفية التى أثيرها الآن وأعنى بها بداية الكون هى

مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة، لأنها المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر كيف جاء، ولم جاء، وإلى أين المصير؟

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الحائر جوابا واحدا حين قالت بفكرة الخلق من العدم: خلق الله لخلائقه بعد أن لم تكن، ثم فناؤها، «وكل مَنْ عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»(٢١)

وفكرة الخلق الدينية التى تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة هى فكرة ليست عريقة فى القدم، لأن الحضارة اليونانية وهى سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها، وتستعيض عنها بتفسيرات فلسفية أخرى.

كذلك فان فكرة الخلق تبطن تصورا فلسفيا عميقا وخاصا للألوهية وأفعالها:

فالله خارج عن العالم، وسابق عليه زمانا، وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى، وهو حر فى أفعاله، يخلق أولا يخلق، ولا يتوقف فعله إلا على مجرد كلمة منه: كن، فيكون. فالعالم ليس أزليا ولا أبديا، بل هو فى رحلة زمنية محدودة، كذلك لم يخلق العالم دفعة واحدة، إما خلق على مراحل متتابعة الأزمان مما هو أمعن فى الدلالة على حرية الله، وتجدد أفعاله، واستئنافها.

وفكرة الخلق هذه سواء تضمنت كل تلك المبادئ أو بعضها هى فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات، بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنرى برجسون. وواضح أن الفلسفة التى تأخذ بهذه الفكرة، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة، هى أقرب إلى روح الأديان ومؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت فى عصور دينية وحاولت فعلا تبرير الأديان، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق، بل عمدت إلى الآراء اليونانية لتصوغ فى قوالبها الحقائق الدينية، كفلسفة الفارابى وابن سينا وابن رشد وتوما الأكوينى، وكلها فلسفات دينية لم تأخذ بفكرة الخلق، وفضلت التصور اليونانى لبداية الكون(٢٢).

فما هو تصور اليونانيين لبداية الكون؟

قلنا إن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية، وهم فى ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائما العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعماء أول، مادة أولى قديمة قدم الالوهية ذاتها، فهنا تنظيم أشبه بالصناعة منه بالخلق الدينى، لم يحاولوا الارتفاع عنه لادراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة. وما سبب ذلك الا ماتصوروه من ضرورة أو حتمية تنتظم الوجود كله علة ومعلولا، صانعا ومصنوعا، اله ومادة على السواء.

فاليونانيون جملة كانوا يعتبرون الله والمادة خاضعين لنفس الضرورة الأولى، وإن كان الله الكائن الأول، فهو أول بالنسبة إلى الآلهة الأخرى الكثيرة، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم فى كله ومجموعه، لأن المادة قديمة أيضا.

هذا ومفارقته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم، وما دوره الذى يقوم به كاله إلا تنظيم وتنسيق لما فيه، كما تقوم ربة البيت بتنظيم ما به من أثاث.

تلك هى الآراء التى نجدها مائلة على درجات متفاوته وأنحاء مختلفة فى فلسفات الالهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وتصورهم للعالم وعلاقة الله به [٢٣].

ومن الغريب أن يأخذ معظم الفلاسفة المهتدين بدين منزل، من مسيحين ومسلمين على السواء، بهذه التصورات، ويرفضون فكرة الخلق الدينية، ويعترضون عليها اعتراضات كثيرة منها:

- إن الخلق أو الحدوث معناه أن العالم لم يكن موجودا ثم وجد، فهناك فترة زمنية قبل الخلق لم يكن لله فيها فعل، أى أن الارادة الالهية التى اقتضت خلق العالم كانت معطلة عن وجودها بالوجود.

- ثم كيف توجد ارادة قديمة تتعلق بايجاد العالم ثم لا يوجد؟

- كذلك لم يكن الله خالقا فى الأزل ثم خلق، فهل هناك أمر استجد؟ ثم أليس ذلك يعنى التغير فى ذات الله[٢٤]؟

هذه الاعتراضات نوقشت مناقشة مستفيضة من قبل علماء أصول الدين من أمثال الشهر ستانى الذى سبق الغزالى فى الرد على الفلاسفة من غير أن يكفر أحدا من أهل القبلة بسبب رأى أو قول. وجدير بالذكر أن الغزالى لم يذكر كلمة واحدة فى التهافت لم يسبقه إليها الشهر ستانى فى كتابه المشهور «**نهاية الاقدام فى علم الكلام**»[٢٥].

وحاصل ما ذكره الشهر ستانى وتابعه عليه الغزالى أن الارادة الالهية التى اقتضت خلق العالم لها نوعين من التعلق: تعلق صلوحى قديم، وتعلق تنجيزى حادث. فارادة خلق العالم قديمة، وصالحة للخلق، وصلاحيتها ترجع إلى أن العالم فى ذاته ممكن الوجود، ولوكان مستحيلا لما صلحت الارادة للتعلق بايجاده، أما التعلق التنجيزى الحادث فهو اخراج العالم من العدم إلى الوجود، وهذا أمر حادث. فالمريد القديم والمراد حادث. ويقرب الغزالى هذه المعانى للأذهان بمثال من الفقه كعادته فيقول: لو قال رجل لامرأته فى شهر شعبان أنت طالق فى رمضان، ودخل شهر رمضان، يقع الطلاق بالارادة القديمة من غير تغير فى ذات المريد.

أما ابن رشد فيرى أن الاختلاف فى مسألة قدم العالم اختلاف لفظى، وأن الاجماع منعقد على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات وهى: الله، والأجسام، والعالم.

أما الله فهو موجود لم يكن من شئ، ولا عن شئ، ولا تقدمه زمان، ولاخلاف بين أهل القبلة على تسميته قديما.

أما الأجسام التى ندرك تكونها بالحس كالماء والأرض والنبات والحيوان فهى موجودة عن

سبب وفاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليها، والاجماع منعقد على تسميتها محدثة.

أما العالم من جهة ما هو كل، فهو موجود لم يكن من شئ، ولاتقدمه زمان، ولكنه موجود عن فاعل قديم، وهذا هو العالم بأسره، وزمانه المستقبل غير متناه. ولاخلاف على كل ذلك، إنما الخلاف وقع فى الحكم على الزمان الماضى، فذهبت الفلاسفة إلى أنه غير متناه أى قديم، وعلماء أصول الدين على أن للزمان بداية[٢٦]، أى حادث.

فيتساءل ابن رشد: هل الخلاف حول أزلية الزمان يدعو إلى تكفير الناس؟ ويقترح ابن رشد رفعا للخلاف بأن نقول بأن العالم ليس محدثا حقيقيا، ولا قديما حقيقيا، لأن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة، والقديم الحقيقى لا علة له. ومعنى هذا أن نتوقف عن وصف العالم بالقدم أو الحدوث. فهل معنى هذا أن العالم فى منزلة بين المنزلتين؟ لا ندرى.ولكن الذى ندريه أن أفضل ما قيل فى هذه المسألة هو ما ذهب إليه القديس توما الأكوينى من أن الأدلة العقلية على قدم العالم متكافئة مع الأدلة على حدوثه، لكن الايمان يرجح كفة الحدوث على القدم.

ودعوى الغزالى بأن آراء الفلاسفة فى قدم العالم تصطدم بظاهر الشرع لا تثبت للنقد، لأن الآيات الواردة فى ايجاد العالم تدل على أن الأجسام محدثة، وأن العالم قديم، يدل على ذلك قوله تعالى: «وهو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء»[٢٧]. سورة هود آية٧، فان ظاهر هذه الآية يدل على قدم العرش والماء، وقدم الزمان المقترن بوجودهما.

ويذهب ابن رشد إلى أنه ليس فى الشرع نص يؤخذ من ظاهره أن الله كان موجودا مع العدم المحض. إن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى، وأنه لم يوجد على الاتفاق، ومن نفسه، ونحن لا نجد فى الشرع اشارة واضحة إلى الحدوث والقدم، فاستعمال هذين اللفظين بدعة، وموقع شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور[٢٨].

ويعيب ابن رشد على الغزالى سوء القصد،وجحده فضل الفلسفة والفلاسفة عليه، فيقول فى نص من أبلغ النصوص فى مجادلته للغزالى:-

«وأما قوله أن قصده هنا ليس هو معرفة الحق، وانما قصده ابطال أقاويلهم، واظهار دعاويهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين فى غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها، انما استفادها من كتب الفلاسفة، ومن تعاليمهم. وهبهم أخطاوا فى شئ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر، وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلاصناعة المنطق، لكن واجبا عليه، وعلى جميع مَنْ عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها. وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيه التآليف ويقول إنه لاسبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة.... أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه، وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم

هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم؟ وإن فرضنا أنهم يخطئون فى أشياء من العلوم الالهية، فإنّا انما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا اياها فى علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ أن كان فى آرائهم، فان قصدهم انما هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا فى مدحهم... وليس يعصم أحد من الخطأ إلامَنْ عصمه الله تعالى بأمر الهى خارج عن طبيعة الانسان، وهم الأنبياء، فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل، اسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل فى القول والعمل»(٢٩).

□□□

الهوامش

(١) مدكور، تاريخ الفلسفة،ص.٣٦، منشورات كلية العلوم والآداب، جامعة بيروت الامريكية، بيروت ١٩٦٢.

(٢) الجاحظ، الحيوان، حـ٤ ص١٤١-١٤٢، وأنظر عبدالرحمن بدوى، من تاريخ الالحاد فى الاسلام، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٤٥.

(٣) عبد الواحد المراكشى، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب،سلسلة نوابغ الفكر العربى، ابن رشد، ص٧.٨، القاهرة ١٩٥٧

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصرالوسيط ص٣- دار الكاتب المصرى، القاهرة ١٩٤٦.

(٥) المرجع السابق ص ١٢٣.

(٦) المرجع السابق ص١٢٥-١٣٣.

(٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٤-١٦ دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

(٨) خليل الجر، تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها، ص ١٤ ،منشورات كلية العلوم والآداب، جامعة بيروت الامريكية، بيروت ١٩٦٠.

(٩) المرجع السابق ص ١١.

(١٠) حسن حنفى، دراسات اسلاميةص٢٠٣. ٢٧٢، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.

(١١) الغزالى، تهافت الفلاسفة ص٨١ ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة،١٩٨٠، المنقذ من الضلال ص ٢٨، القاهرة، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،ص ٣٦. ٣٧، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.

(١٢) ابن سينا، الشفاء، حـ٢ ص ٤٢٣، وزارة الثقافة ، القاهرة ١٩٥٣- ١٩٦٠، أنظر رسالة أضحوية فى المعاد، تحقيق سليمان دنيا ،طبعة أولى- القاهرة ١٩٤٩.

(١٣) ابن رشد، تهافت التهافت، حـ ٢ ص ٨٧٤، تحقيق سليمان دنيا ،دار المعارف،القاهرة ١٩٨١.

(١٤) ابن رشد، تهافت التهافت، حـ٢ ص ٨٧٤،تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف،القاهرة ١٩٨١.

(١٥) ابن رشد ،فصل المقال، ص٣٨-٤٠.

(١٦) ابن رشد، تهافت التهافت، حـ ٢ ص ٣٨- ٤٠.

(١٧) ابن رشد، تهافت التهافت، حـ ٢ ص ٦٩٠-٧١١.

(١٨) ابن سينا، النجاة ص٣٩٨ ،الفندى، «الله والعالم»، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، بغداد ٢٠-٢٨ مارس ١٩٥٢، ص ٢١٦.

(١٩) ابن سينا، النجاة، ص٤٠٤- ٤٤٦ ،الطبعة الثانية القاهرة ١٩٣٨.

(٢٠) العقاد، نوابغ الفكر العربى، ابن رشد، ص٧،دار المعارف،القاهرة١٩٥٧.

(٢١) الآية ٣٧ سورة الرحمن ٥٥.

(٢٢) الفندى، «الله والعالم» الكتاب الذهبى ص٢٠٢-٢٠٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٢٤) ابن سينا، الشفاء حـ٢ ص٣٧٠، النجاة ص ٢٤٧.

(٢٥) الشهر ستانى، نهاية الاقدام فى علم الكلام،طبعة المثنى ببغداد.

(٢٦) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٠-٤٣،تهافت التهافت، حـ١، ص٦٠.

(٢٧) آية٧ سورة هود ١١.

(٢٨) (٢٨) ابن رشد ،تهافت التهافت، حـ١ ص ٦٠ وما بعدها، فصل المقال، ص٢٤-٤٣.

(٢٩) ابن رشد، تهافت التهافت، حـ٢، ص ٥٤٦-٥٤٧.

□□□

ابن رشد في الغرب اللاتيني وفي إطاره الإسلامي

مقداد منسية

أستاذ الفلسفة بجامعة تونس (تونس)

اهتم الباحثون كثيراً ومازالوا بتأثير ابن رشد والفلسفة الرشدية في نشأة الفلسفة وتطورها في الغرب اللاتيني، دار النقاش حول تحديد جوانب الفلسفة الرشدية التي كان لها هذا التأثير وعلاقة فلسفة ابن رشد نفسه بما سمي بالرشدية اللاتينية. وقد تركزت المشكلة على علاقة المضمون الفلسفي بحقائق الشرع، أي على مشكلة وحدة الحقيقة أو ثنائيتها. وإذا ما عدنا بابن رشد إلى إطاره الاسلامي تبرز حينئذ جوانب من فكره لا تبرز في الاهتمام الأول، ويتضح أنه لم يكن في وسعه أن يحدد محتوى العلاقة بين الحكمة والشريعة لولا خطة تتصف بمهارة فائقة أوجد من خلالها توازيا يتعلق بالشكل أساسا بين الحكمة وبين العلوم الاسلامية البحتة.

١- ابن رشد والغرب اللاتيني

عرف الفكر الفلسفي واللاهوتي تطورا إثر ترجمة الفلاسفة اليونان (أرسطو) والعرب (الفارابي وابن سينا والغزالي) إلي اللاتينية منذ منتصف القرن الثاني عشر بطليطلة بفضل دومينيكوس جوندسّالينوس (المعروف بغونديسالفي) وابن داود ويوحنا الاسباني، ثم بفضل جيرار الكريموني الذي نقل إلى اللاتينية التحليلات الثانية وكتاب السماء والعالم والسماع الطبيعي والآثار العلوية لأرسطو بالاضافة إلى كتاب برقلس في الخير المحض. وقد كان تأثير ابن سينا غالبا حتى نعت هذا الفكر الذي انحدر من التقليد الأفلاطوني المسيحي بالسينوية اللاتينية. ومنذ بداية القرن الثالث عشر بدأ الاصطدام بين الفلسفة ذات النزعة اليونانية- العربية وبين اللاهوت المسيحي في جامعة باريس بالذات. فمنذ سنة ١٢١٠ حرّم تدريس أعمال أرسطو (الطبيعية والميتافيز بقية منها على وجه الخصوص) والشروح عليها. ولكن لم يقف ذلك مانعا من انتشارها.

وبينما تركزت الدراسات بباريس حول الدراسات المنطقية انطلاقا من أرسطو ومن الشروح عليه، فإن الدراسات بأكسفورد تجاوزت ذلك لتشمل علوم الفلسفة الأخرى. وقد ترجمت شروح ابن رشد على أرسطو منذ الثلث الأول من القرن الثالث عشر ببلاط الإمبراطور فريديرك الثاني. فترجم

ميشال سكوت (١٢٣٥) منها شرح السماء والعالم وشرح كتاب النفس وتفسير ما بعد الطبيعة. وتزامن ظهور الرشدية مع انتشار كتب أرسطو غير المنطقية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر.وقوي تأثير الشارح الأكبر بحيث أصبحت فلسفة أرسطو هى ما شرحه ابن رشد منها بالذات وهي الحقيقة الفلسفية نفسها. وهذا هو ما سيعارضه علماء اللاهوت الذين ميّزوا بين ما يقوله أرسطو وابن رشد (حتى وإن احتوى على بعض الحقائق) وبين الحقيقة. وهو موقف كل من طوما الأكويني والبير الكبير حتى وإن استعان هذا الأخير بهذه الشروح في عرضه لنظريات أرسطو.وفي سنة ١٢٧٠صدر مرسوم بتحريم ١٥قولا من بينها ١٣قولا مستوحى من ابن رشد.ويذكر من هذه الأقوال وحدة العقل الفعال واشتراك النوع البشري فيه. والقول بفناء النفس الجزئية والقول بالحتمية اعتمادا على تأثير الأفلاك ورفض القول بحرية الاختيار، وقدم العالم، وعدم شمول العناية الإلهية الأفراد وأفعالهم. وبالرغم من ذلك فقد واصلت الرشدية انتشارها. وفي سنة ١٢٧٧ وقع التنديد مرة أخرى بـ ٢١٩ قولا من بينها أقوال لا تنتمي إلى ابن رشد حتما ومنها أقوال ترجع إليه، وخاصة منها القول بثنائية الحقيقة، أي أن حقيقة ما قد تكون كاذبة من حيث الشرع وتكون صادقة من حيث الفلسفة. إن ما وقع التنديد به في الواقع هو القول بأفضلية الحقيقة الفلسفية على المعتقد الديني وبأن الحكمة الحقيقية هي حكمة الفلاسفة من حيث أن الفلسفة هي أفضل العلوم لا حكمة علماء اللاهوت، وأن سعادة الإنسان تدرك بالعلوم العقلية التي تستند إلى أخلاق دنيوية. فكان المقصود بهذا التنديد هو الحقائق الفلسفية من حيث أنها تدرك عقلا في مقابل حقائق اللاهوت من حيث أنها تؤخذ إيمانا. والأساس في هذه الرؤية الفلسفية هي «كون أرسطو وابن سينا وابن رشد يساوون بين الحقيقة والمعقوليةوالضرورة»[1].

وكان سيجردي برابنت (١٢٨١؟) من كبار الممثلين لهذه النزعة، إذ تقوم فلسفته على تأثير مزدوج من أرسطو وابن رشد، فكانت أقوالهما في نظره هي الأقوال العلمية الموافقة للعقل الإنساني والمطابقة للحقيقة. وقد ذهب إلى القول بحقيقتين: حقيقة الوحي وحقيقة الفلسفة والعقل، الا أنه كان حذرا فقال بأفضلية الأولى على الثانية. وهو ما يذكرنا بموقف ابن ميمون في دلالة الحائرين[2]. وهو ما سيرفضه طوما الأكويني. وقد كانت أهم الآراء في فلسفة سيجر دي برابنت هي كون الله علة غائية لا علة فاعلة، ورفض القول بتعلق علم الله السابق بالحوادث الممكنة، وأزلية العالم بما فيه أنواع الكائنات ومنها النوع البشري، وأن الحوادث في العالم إنما تحددها حركات الأجرام السماوية، والقول بوحدة العقل الفعال بالنسبة إلى النوع البشري مما يجعل من الصعب القول بخلود النفوس الفردية، ولعله ذهب إلى اعتبار هذا العقل هو الإله. وقد كان قرار الكنيسة سنة ١٢٧٧ موجها إلى هذا الفيلسوف ومن خلاله إلى الفلسفة الرشدية. وحتى إن بدأ التمييز بين أقوال أرسطو وأقوال ابن رشد وبين الأقوال التي نسبت إليهما فقد استمر تأثير الرشدية في القرن الرابع عشر وشمل بادوا بايطاليا (طاديو دي بارما وانجيلو دارزّو). وبينما سعى بعض الفلاسفة إلى تقليص الهوة بين فلسفة ابن رشد ومعطيات الوحي زاد البعض الآخر في تعميقها مثل جون دي جوندان (١٣٢٨) الذي بقي وفيا للشارح الأكبر وانتصر له ضد طوما الأكويني، فواصل القول بقدم الحركة والعالم وبوحدة العقل الفعال واشتراك النوع الإنساني فيه والشك في البقاء الفردي والبعث. وفي الفترة نفسها عرفت الرشدية تعبيرها السياسى ممثلا في مارسيل البادوي (١٣٤٣) الذي دعا إلى تطبيق الفصل بين العقل والشرع في مجال السياسة والتمييز بين ما هو دنيوي وديني، أي بين الدولة

والكنيسة[٣].

٢- المحاولة الرشدية في إطارها الإسلامي

١- من حيث المحتوى:الحكمة والشريعة

إذا ما وضعنا المحاولة الرشدية في إطارها الإسلامي تبرز للعيان أهمية كتب ابن رشد الثلاثة والتي لم تترجم إلى اللاتينية، وهي فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ويضاف إليها بالطبع كتاب تهافت التهافت[٤]. وليس موضوعنا هنا هو دراسة العلاقة التي يثبتها ابن رشد بين الحكمة والشريعة، فقد توفر من الدراسات ما يغنينا عن ذلك.

لا تتضح العلاقة التي يضعها ابن رشد بين الحكمة والشريعة إلا بتحديد العلاقة بين الظاهر والتأويل داخل الشرع نفسه. ومن هنا تبرز أهمية التأويل وضرورته بالنسبة إلى محتوى الشرع في علاقته بالحقائق الفلسفية. ويثبت ابن رشد مشروعية النظر الفلسفي بكون الشرائع «تدعو إلي النظر المؤدي إلى معرفة»[٥]، أي إلى المنطق والفلسفة. أما اتفاق الحكمة والشريعة فيثبته ابن رشد نظرا إلى أنه «لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٦]. إن وجود مرجعيتين للحقيقة وهما الحكمة والشريعة هو الذي حتم على ابن رشد طرح اشكالية التأويل، والتأويل الذي هو الفهم الفلسفي البرهاني يتحدد من ذاته لا محالة، ولكن يتحدد كذلك في مقابل الظاهر وفي علاقة متينة به. وحينئذ لا تخلو العلاقة بين الحقائق الفلسفية وما ورد به الشرع من ثلاثة امكانات: فإما هو أمر سكت عنه الشرع، فلا تعارض إذن،وإما نطق به الشرع « فلا يخلو ظاهر الشرع أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هنالك وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله»[٧]. فكل حقيقة فلسفية أثبتها البرهان وخالفها ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل ضرورة. وبذلك يثبت ابن رشد مشروعية التأويل. يقول ابن رشد: «ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[٨]. وهذه العملية يصفها ابن رشد «بالجمع بين المعقول والمنقول»[٩]. والأكثر من ذلك أنه يوجد دوما في الشرع قولا ثانيا يؤيد في ظاهره تأويل القول الأول[١٠]. ويتحدد ما هو ظاهر وما هو باطن وتتحدد العلاقة بينهما بالكيفية التالية:«الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هوتلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[١١].

٢- من حيث الشكل:ابن رشد والنماذج اللافلسفية

أ- النموذج الفقهي

إنه من الواضح أن المسألة التي يطرحها ابن رشد في هذا الكتاب هي ذات طبيعة فقهية بالمقام الأول، إذ أنه يبحث في حكم الشرع في الفلسفة وفي آلتها التي هي المنطق. فهو يبدأ كتابه بقوله: «فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ إما على جهة الندب وإما على جهة

الوجوب»[١٢].أما بقية ترتيب ابن رشد لاستدلاله على وجوب الفلسفة والمنطق فهي معروفة إذ يتبع برنامج النظر الفلسفي وترتيبه التقليدي، فلا حاجة إلى التكلم فيها من جديد[١٣]. والنتيجة هنا هي أن أصبح المنطق والفلسفة جزءا من الإيمان، ايمان الفيلسوف.«فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[١٤]. ثم إن الفلسفة لم تظهر في البيئة الاسلامية وحدها بل وجدت من قبل ذلك في مجتمعات أخرى أهم خاصية لها هي عدم مشاركتها إيانا في الملة. والقصد هنا واضح وهو تبرئة دراسة كتب الأوائل التي لايتصور التفلسف بدونها. يقول ابن رشد: «وسواء كان ذلك الغير مشاركا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذ كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام»[١٥]. وبذلك يثبت ابن رشد بوضوح حيادية البيئة التى ظهر فيها آلة المنطق بالقياس إلى الشرع، بعد أن أثبت وجوب هذه الآلة. وتتواصل هذه الموازاة الفلسفية الفقهية من بداية فصل المقال إلى نهايته، مثل التوازي الذي يوجده بين الضرورة من معرفة الأقيسة الفقهية بالنسبة إلى الفقيه وبين الضرورة في معرفة الأقيسة المنطقية بالنسبة إلى الفيلسوف.ويبرز هذ االتوازي أيضا في تبرير ظهور الفلسفة بالنسبة إلى الفيلسوف. ويبرز هذا التوازي أيضا في تبرير ظهور الفلسفة اللاحق في تاريخ المسلمين[١٦].والقصد من ذلك واضح وهو اقصاء تهمة البدعة عن الفلسفة بعد أن أقصى ابن رشد عنها تهمة التكفير بجعلها واجبة شرعا.وكذلك الشأن بالنسبة إلى التوازي بين شروط الفقيه المجتهد وشروط الناظر في الفلسفة،«وهو الذي جمع أمرين:أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية»[١٧]. وكذلك المضرة العارضة (أي كونها ليست ذاتية) للناظر في الفلسفة لها مايماثلها في الفقه، «فاذا لايبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية (الفلسفة) ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية (الفقه)»[١٨]. ثم إن ابن رشد يقوم بعمل الفقيه من ناحية تحديد الأمر و النهي، فهو يرى مثلا وجوب أن ينهى أئمة المسلمين عن كتب البرهان من ليس أهلا لها[١٩].

ولا يقف ابن رشد في هذه المحاولة عند عمل الفقية المجتهد الذي يبحث عن حكم شرعي، بل يتجاوزه إلى عمل الأصولي الذي يحدد أصول الفقه الواجب اعتمادها، فهو يناقش حقيقة الاجماع وشروطه ومجاله ويستعمل في مناهج الأدلة مقاصد الشرع، إذ كان موضوعه في هذا الكتاب هو ذكر الظاهر من العقائد التي قصد الشارع أن يعتقدها الجمهور متحريا «في ذلك كله مقصد الشارع»[٢٠].

ب - النموذج الكلامي

في هذا الاجتهاد الفقهي يسعى ابن رشد إلى تطويع المصطلح لينطبق حكم الشرع على الفلسفة في الاتجاه الذي يريده، يقول ابن رشد: «...فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم...»[٢١]. وحتى إن تكرس القول بالعناية فى التقليد الفلسفى منذ أفلاطون مروراً بالرواقية والأفلاطونية المحدثة وابن سينا فلا يمكن اعتبار هذا التعريف تحدد فلسفيا بالربط الذي يقوم

به ابن رشد بين القول بالعناية والقول بأن الله صانع العالم[٢٢]. إذ أن دليل العناية يستعمله ابن رشد على أ نه دليل شرعي استمده من القرآن مباشرة واستعاض به عن أدلة المتكلمين في اثبات الوجود الإلهي التي منها اثبات حدوث العالم، ويرد به في الوقت نفسه على قول الدهرية الذي ينفيه القول بالصنعة[٢٣]. يقول ابن رشد: «مثال العلماء في ذلك مثال مَنْ نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولاشك أن مَنْ حاله من العلم بالمصنوعات ، هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلاأنها مصنوعة فقط»[٢٤]. فبات إذن من الواضح أن هذا التعريف الرشدي للفلسفة يقوم على ايجاد تواز بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم لم يصرح به ابن رشد، ويبقي تعريف ابن رشد للفلسفة قريبا جدا من تعريف علم الكلام التقليدي، إذ تحول بهذا التعريف من مجاله إلى مجال الفلسفة وللاقتناع بذلك يكفي أن نورد التمييز الخلدوني الشهير بين الفلسفة وعلم الكلام. يقول ابن خلدون: «واعلم أن المتكلمين لماكانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل.وكذا نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد»[٢٥].

ولايقتصر هذا الشبه بين المحاولة الرشدية وبين التقليد الكلامي على الشكل بل يتجاوزه إلى المضمون أحيانا، فنجد تداخلا بين بعض الآراء الرشدية والآراء الكلامية، مثل الحل الذي يختاره ابن رشد فيما يتعلق بالمشكلة الشهيرة التي خاض فيها المتكلمون كثيرا وهي معرفة أول واجب على المكلف. فيتحدث عن «معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف»[٢٦]. وكذلك الشأن في اختيار ابن رشد لحلول كلامية أخري كقوله بأن «القرآن الذي هوكلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر»[٢٧]. ولا نستبعد أن يكون ابن رشد استوحى عبارة«الطريق التي نصبها الشارع»[٢٨]. من فكرة مميزة للفكر الكلامي ترتبط بالأسس الأنطولوجية في عملية الاستدلال بالدليل على المدلول، فيكون الله بموجبها قد نصب الأدلة ليتبعها الناظر في استدلاله، حتى إن المقدمات النظرية ألحقت بالعقيدة من حيث وجوب الايمان بها. وساد القول بتعاكس الدليل والمدلول، أي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، الذي تميز به الكلام المتقدم وتخلى عنه الكلام المتأخر عندما تبنى المنطق الأرسطي[٢٩].

٣ - ابن رشد والقول بالظاهر

أ - الظاهر والباطن في الشرع

إن كان الشرع موجها إلى كل الناس حسب مستوياتهم في التصديق فهو ينقسم ضرورة إلى ظاهر وباطن. ونتيجة لذلك فلا يحمل كله على ظاهره ولا يؤول كله. ولذلك يؤكد ابن رشد على اجماع المسلمين:«على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل»[٣٠]. فيوجد ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وإلا كان بدعة أو كفرا. ويبقي التأويل دوما من اختصاص أصحاب البرهان[٣١]. فلا تودع هذه التأويلات إلا في كتب البراهين لكي

لا يدركها إلا أهل البرهان(٣٢). بل الأكثر من ذلك «يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها(٣٣). نجد هنا قولان، الأول هو عدم التصريح للجمهور بما سكت عنه الشرع(٣٤). والثاني يقصر التأويل على الفلاسفة وعدم التصريح به للجمهور. وفي كلتا الحالتين يجب الوقوف بالجمهور عند ما صرّح به الشرع(٣٥). ولذلك يمكن أن نعتبر كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** كتاب أصول الدين إلى حد ما، إذ كان موضوعه هو التعريف بأصول الشريعة(٣٦) أراد به صاحبه على حد قوله «فحص الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»(٣٧). وقد ناقش فيه ابن رشد مذاهب الفرق الاسلامية المختلفة من حشوية وصوفية ومتكلمين، مركزا حديثه على متكلمي الأشعرية. ومن هذه الناحية اجتهد في مناهج الأدلة في ردّ التأويلات التي أضلت في نظره عن فهم مقصد الشريعة(٣٨) ولذلك كان هذا الكتاب في الوقت نفسه كتاب شكوك على نظريات المتكلمين ومقدماتهم وطرق استدلالهم. حاول ابن رشد تجاوز التأويلات المحدثة نظرا إلى «الفساد العارض لهذه الشريعة من التأويل» (٣٩) والرجوع إلى مقاصد الشرع وحمل الجمهور على عقيدة الظاهر طبقا لهذه المقاصد. وفي هذا الاتجاه يحبذ ابن رشد أهل الظاهر على أهل التأويل. يقول ابن رشد: «الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً»(٤٠).

ويوجد بالاضافة إلى ذلك تقسيم فلسفي جعل ابن رشد يميل إلى أهل الظاهر، وهو تقسيم الفلسفة التقليدي إلى النظر والعمل وكيفية تحقيق الجانب النظري والجانب العملي. فغاية العلم في حق الجمهور هو العمل، بينما غاية الفيلسوف هو العلم والعمل معا، لذلك كان الوقوف عند الظاهر أجدى بالنسبة إلى الجمهور. يقول ابن رشد: «الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي. ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس. فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس. وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العملية ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد حظا من الظاهرية في الأمور العملية»(٤١).

ب - ابن رشد والظاهرية

ما هي هذه الظاهرية التي يحيل عليها ابن رشد ويفضلها على تأويلات المتكلمين والتي يميز فيها بين بعدين يفضل أحدهما على الآخر؟ يمكن أن نلمس أول تعبيرات الظاهرية عند من يسمون بالصفاتية السلفية الذين قاوموا جهما بن صفوان في تفسيره السلبي للصفات الإلهية، حتى اشتهر بنفي الأسماء والصفات واتهم بالتعطيل. والصفاتية السلفية هم الذين يذكرهم الشهرستاني في الملل والنحل(٤٢). ويسميهم الأشعري في مقالات الاسلاميين(٤٣) أصحاب الحديث وأهل السنة (نذكر منهم مقاتل بن سليمان وسفيان الثوري ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وداود الأصفهاني). وما يهمنا هنا

هو قولهم بالظاهر ونفي التأويل، تأويل الآيات الخبرية. ويتصف موقفهم بالتوقف الكامل في المتشابهات فيجرون الصفات الخبرية على ظواهرها من غير تأويل الجهمية ثم المعتزلة ولا تشبيه المشبهة التي تقول بالتفسير الحرفي(وكان من أهل الحديث من كان مشبها)[٤٤]. تحددت الظاهرية إذن من حيث موقفها من متشابه القرآن مثلما يشير إلى ذلك ابن خلدون[٤٥]. وتجنب الخوض في تفصيل الأسماء والصفات الواردة في القرآن وفي الحديث. يقول أحمد بن حنبل : لايوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله.فهو تورع من اطلاق لفظ لم يرد من قبل السمع.فرفض أن يجادل في هذا الموضوع.ومن هنا تأتي خصومته للمتكلمين تماما مثل مالك بن أنس الذي ينعت المتكلمين بـ «أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان» ثم قولته الشهيرة: «الاستواء معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة»[٤٦]. هذا هو أساس الموقف الظاهري وهو عقيدة تقوم على اثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه ولا تأويل، أي ايمان بالظاهر وتوقف عنده والعمل به وزجر من خاض فيه وسأل[٤٧]. إذن هي رد فعل على كل مجهود المتكلمين، الذي هو مجهود يمكن وصفه بأنه عقلنة لمعطيات الوحي. ولذلك فهو لايقوم بدون تأويل،أي فهم الشرع بمقتضيات العقل. فرفض مالك بن أنس للتكييف هو رفض لمشروعيه علم الكلام، لأن علم الكلام هو الذي يهتم أولا وبالذات بفهم الكيف الذي تنسب الصفات فيه إلى الذات.ومن هنا تأتى خصومة ظاهرية الحنابلة للمتكلمين من المعتزلة ثم الأشاعرة، تماما مثل ابن رشد.

ولايمكن الحديث عن الظاهرية ونهمل ذكر ابن حزم الأندلسي. فنجده في ظاهريته العقدية (خلافه مع المدارس الكلامية (الأشعرية) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأي والقياس) يتحمس لتبني المنطق وعلوم الفلسفة (الرياضيات والطبيعيات بصفة خاصة)، فيعلل العلوم الحادثة بالحاجة الحادثة مثلما رأينا ابن رشد يبرر وجود الفلسفة فيقارنه بوجود الفقه الطارئ في المجتمع الاسلامي. ويبرر موقف ابن حزم من هذه العلوم واعادة ترتيبها كيف انتهت هذه العلوم (وخاصة منها علوم الأوائل) بأن وجدت مكانها في الحياة الفكرية بالأندلس، الأمر الذي سيلاحظ ابن رشد استحالة الاحتفاظ به. ويمكن القول إذاً إن ابن حزم قصد إلى التوفيق بين الفلسفة والديانة، ويتفق ذلك مع الظاهرية فى نظره لأن النص حقيقة والبرهان هو الفيصل بين الحق والباطل. فلا سبيل إلى أن يختلفا، وهو ما يقوله ابن رشد من أن الحق لا يضاد الحق.وهو يصرح فعلا باتفاق الفلسفة والشريعة، وبكون الفلسفة ذاتها تثبت الحاجة إلى الشريعة.ومن هنا نرى كيف تترابط ظاهرية ابن حزم وتبنيه للمنهج والنظريات الفلسفية، فلا «فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان»[٤٨]. وهنا تبدو الظاهرية، بما هي معاملة النص مباشرة بتجاوز الوسائط التاريخية المترسبة، وكأنها تتآزر في بعدها الفقهى وفي بعدها النظري، في الموقف من الحقيقة ومن طرق معرفتها. وبذلك يبرز ابن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون ابن حزم يوفق بين الفلسفة والديانة لا يعني أن الفلسفة تضمن الخلاص. فلا

نرى ابن حزم يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية (وإن تأثر ببعض جوانبها)، فالله ليس بعلة ولا يخلق لعلّة، وفي هذا يتعارض ابن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي، أي القول بالصلاح)، فلا ايجاب على الله الذي خلق كل شئ لغير علّة أوجبت عليه أن يخلق[٤٩]. فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها إلا في الطبيعيات، لا في الإلهيات ولا في الشرعيات. والإنسان لا غنى له عن النبوّة في الثلاث غايات: اصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمال، فلا يتمّ ذلك «إلا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية... فلا أصلا»[٥٠]. أي أن النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير، وهو عين ما يقوله ابن رشد من أن نجاة الجمهور يكون باتباع الظاهر من تعاليم الشرع. إذن فما هي علاقة الفلسفة بالوحي؟يجب أن نعود إلى البرنامج الكلامي وإلى أصول الدين في مستوى العقائد الواجب اثباتها: اثبات الوجود الإلهي وتوحيده واثبات الرسالة. فيمكن القول حينئذ إن ابن حزم يبقي عليها ولكن الاستدلال عليها لم يعد يتّم بالمنهج الكلامي التقليدى وبالمقدمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ أو إن العرض لا يبقى وقتين وإنه لا يقوم بالعرض وبالخلق المتجدد، وهى المقدمات النظرية التى سيطلبها ابن رشد فى **مناهج الأدلة**. ولكن ابن رشد سيكتفى بتحديد الظاهر من العقائد المقصودة من الشارع. أما ابن حزم فهو يعوض الاستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. فالبراهين أصبحت ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية، وهو دور علم العدد وعلم الهيئة والتشريح. وكل ذلك يبرز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل ابن حزم وبعده، ومنهم ابن رشد، وهو قصورهم المنطقى. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية واثباتها بالبراهين المنطقية.

ومن هنا نأتي إلى وصف الآلية التى تخضع لها الظاهرية في رفضها التأويل. إنه باستثناء الظاهرية الأولى (أحمد بن حنبل وغيره) نلاحظ لدى جل المنتمين إلى الظاهرية عمليتين: عملية اقصاء وعملية الحاق آو ضمّ. فقد رأينا بالنسبة إلى ابن حزم اقصاءه للقياس الفقهى (الذي يقوم على عدم التعليل في الشرعيات) وللقياس الكلامى (الاستدلال بالشاهد على الغائب) ولطبيعيات الكلام التقليدية، ويرافق ذلك تبنيا للمنطق الفلسفى وطبيعيات الفلسفة. وهو ما قام به ابن رشد نفسه في فصل المقال، فأقصى توسط الكلام بين ظاهر الشرع وبين فهم الناس له، وأبقى إلى جانب عقيدة الظاهر التأويل البرهانى الذى يختص به الفلاسفة ولا يصرح به للجمهور. ولكن فى كل هذه الحالات تعوّض دعوى إبطال التأويل بمجموعة من النظريات الفلسفية وغيرها يفهم من خلالها النص، فيؤول إذن.فباستثناء الظاهرية الأولى لا يمكن للأخريات الاستغناء عن نظرية للعلم وللوجود يفهم النص من خلالها.وهذا ماأبرزه الغزالى عندما قال فى «فيصل التفرقة» إن الرافضين للتأويل لا يسعهم الوصول به إلى غاياته والاستغناء عن التأويل مطلقا، فحتى الحنابلة المتشددين فى رفض التأويل اضطروا إلى تأويل عدد من الأحاديث[٥١]. ولايخالف ابن رشد الغزالي هنا إلا فى استئثار الفلاسفة بهذا التأويل وفي عدم التصريح به للجمهور[٥٢].

والملاحظ هنا هو أن الظاهرية النظرية تقبل القياس في العمليات وترفض التعليل الطبيعي العقلي وتأويل النص، أما الظاهرية العملية فهي تقبل التعليل في الطبيعة وترفض التعليل والرأي والقياس في الشرع. ولعل ما قام به ابن حزم من الجمع بين البعدين تَمّ على أساس التوازي بين التأويل في العقائد والتعليل في أحكام الشرع. ونعتقد أن ابن رشد لم يتحدث عن الظاهرية إلاوهو مستحضر في ذهنه هذه المعطيات، وبدون ذلك لا نفهم تمييزه بين بعدين (أو نوعين) في الظاهرية ونقاشه لهما. فحبذ الظاهرية النظرية (أي أن لا يفحص عمّا لم تأمر به الشريعة وأن يسكت عمّا سكتت عنه وأن لايصرح به للجمهور) على الظاهرية العملية (أي الفقهية التي تنفي أن يكون القياس أصلا من أصول الفقه) التي جعلها لاحقة تاريخيا. وبذلك يصبح في وسعنا فهم قوله: «ولعلّ الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية»، خاصة إذا ما تذكرنا انتماءه المالكي. وندرك بذلك موافقة ابن رشد للظاهرية في ضرورة التمسك بظاهر النص وفي خصومتها التقليدية للأشعرية لتمسك هؤلاء بضرورة التأويل.

ولعل السؤال الأساسي الذي تطرحه علينا الظاهرية والذي سيجيب عنه ابن رشد بطريقته ووفق برنامجه هو التالي: هل أنه من الضروري توسط النظرية، أي المجهودات النظرية التي يصوغها الإنسان لفهم الشرع بالقياس والتعليل والتأويل. وهذا يؤول إلى التساؤل عن امكانية عقلنة الإيمان؟ أي بعبارة أخرى ما هي مشروعية فهم الدين الفهم الفلسفي والكلامي وهي لا تقوم ولاتتقوم بدون تعليل وتأويل.

٤ – الفلسفة والنجاة

من الواضح أن الجمهور لا يحتاج، في نظر أبي الوليد، إلى التفلسف لضمان سعادته، فالشرع كاف لذلك، اذ الشرع الذي مقصوده تعليم الجمهور يكفي في تحقيق «السعادة المشتركة للجميع»(٥٣). وهذا الموقف من الشرع يراه ابن رشد مطابقا لموقف الحكماء إذ كثيرا ما يؤكد على كون الفلاسفة قالوا دوما بوظيفة الشرع في ضمان سعادة الجمهور. «الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة»(٥٤). وتتمثل حكمة الشرائع في أنها اهتمت بالجمهور دون أن تهمل الخواص. فلا نجد شريعة من الشرائع إلاوقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور»(٥٥).

سبق أن تحدثنا عن عدم التصريح بالتأويلات الفلسفية للجمهور، لكن ابن رشد لايقف بهذا الحجر عند المحتوى التأويلي،بل يجعله يشمل تحديد العلاقة بين الحكمة والشريعة نفسها وهو ما كان موضوع فصل المقال. يقول ابن رشد:«ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولايصرّح للجمهور بالجمع بينه و بين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحلّ ولا يجوز»(٥٦). ويحق لنا حينئذ أن نسأل ابن رشد لماذا خاض في هذه المسائل

وقيدها في كتب لا تنعت حتما بكونها برهانية وتبقى إذن في متناول مَنْ هو ليس من أهل الحكمة. يبدو أن ابن رشد لم يكن ينوى كتابة **فصل المقال** ولا **الكشف عن مناهج الأدلة** ولا حتى **تهافت التهافت** إذ أنه لم يكن ليتكلم فى العلاقة بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل، بل اضطر إلى ذلك لتدارك ضرر وقع وتفشى واستفحل من جراء التأويلات، وهو يحمل الأشعرية والغزالى مسؤولية ذلك «والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور، وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة»(٥٧). يقول ابن رشد: «ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها، لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان»(٥٨). فهو يقرّ بصريح العبارة أنه ألف **فصل المقال** للرد على «مَنْ ظن في الحكمة أنها مخالفة للشريعة» فحاول أن يبين موافقة الحكمة للشريعة(٥٩). بينما ألف **الكشف عن مناهج الأدلة** فى الاتجاه المعاكس، أى لابطال القول إن الشريعة مخالفة للحكمة، وذلك بالتعريف بأصول الشريعة «فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها»(٦٠). وكذلك الحال بالنسبة إلى **تهافت التهافت** الذى يقول عنه ابن رشد: «كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد اقناعاً من بعض»(٦١).

٥ - محاولة تقييم

إن النزعة الغالبة على هذه المحاولة الرشدية هى التشاؤم والحزن العميق، إذ يقول: «إن النفس-مماتخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة- في غاية الحزم والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل مَنْ ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الاذاية من الصديق هى أشد من الاذاية من العدو. أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»(٦٢). بهذه النفسية عاد ابن رشد إلى موقف الحنابلة من تبديع علم الكلام وتكفيره، وقال إن ابقاء الشرع على ظاهره أقرب من الفلسفة أو من الحقيقة من تأويلات المتكلمين(٦٣). لامحالة يبدو لنا التأويل الكلامى أول منافس للتأويل الفلسفى، لأن الاثنين يتصفان بكونهما تأويلين عقليين لمواضع كثيرا ماتكون مشتركة ويقترحان حلولا متقابلة، وابن رشد نفسه لاينفى هذا البعد العقلى حتى عن الأشعرية(٦٤). وقد أقصى ابن رشد هذا التأويل المنافس على أساس ما عابه الفلاسفة دوما على علم الكلام وهو قصوره المنطقى، أي وقوفه عند المستوى الجدلى دون المستوى البرهانى. يقول ابن رشد: «ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة. إذ أعلى مراتب الكلام أن يكون حكمة جدلية لابرهانية»(٦٥). فليس الكلام بطريقة برهانية صناعية وليس هو بالطريقة الشرعية(٦٦). وليس فى قدرة الجمهور قبول طريقته(٦٧). وقد التجأ ابن رشد إلى الاستناد التقليدى إلى السلف واستعمل آلية التبرير الشرعى لتبرير ممارسة الفلسفة مستوحيا فى ذلك مجهود المتكلمين وحتى المتصوفة(٦٨) ليقصى تأويلات الأشاعرة وتأويلات الغزالى المنافسة، حتى وإن قبلها مراراً عديدة، مثل تقسيم أقوال الشرع إلى خمسة أصناف ما يحمل

منه على ظاهره ومايؤول وتنزيلها فى مرتبة من مراتب الوجود الخمسة: الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى (٦٩).

كيف نحكم على هذا التشاؤم؟ نلمس لدى ابن رشد جهدا يتصف بصدق اللهجة دافعه الوضعية التى رأى فيها الفلسفة، فأراد النجاة بها حتى بقبول الاقتراب من الظاهرية النظرية لاقصاء كل التأويلات غير الفلسفية. فكان هذا الاقتراب شكليا بالدرجة الأولى، أى أنه كان له وظيفة الخطة فى محاولة ابن رشد. فلا هو كان ليرضى بقول السلف بابطال التأويل اطلاقا، ولا كان السلف ليرضى بالقول الرشدى باتفاق الحكمة والشريعة وباقتراب الفلسفة من عقيدة الظاهر. ويكفى لذلك أن نذكر رد ابن تيميه اللاحق على ابن رشد (٧٠). ومن حيث تفاؤل الفيلسوف وتشاؤمه فبخصوص مصير الفلسفة ودورها فى المجتمع لايسعنا إلا أن نشير إلى الفرق الشاسع بين الفارابى مثلا وابن رشد، إذ يبدو الثانى فى منتهى التشاؤم لأن همّه الأول كان النجاة بالفلسفة للخاصة كيلا تنقرض، بينما حاول الأول أن ينظم النظر (العلم والآراء الصحيحة) والعمل (الأخلاق والسياسة والاجتماعات الفاضلة والمصير) على أسس فلسفية، ويبدو ذلك واضحا فى **آراء أهل المدينة الفاضلة** مثلا. يقول الفارابى: «فإذا الفلسفة ضرورة أن تحصل موجودة فى كل إنسان بالوجه الممكن فيه». وإن لم يكن فى وسع ابن رشد إلا أن يؤلف فى السياسة الفلسفية، إذ أنه **شرح جمهورية أفلاطون**، فهو يبدو وكأنه تخلى عن مشروع الفارابى فى تقنين الحياة البشرية بالاعتماد على المبادئ الفلسفية، وكذلك يبقى ابن رشد بعيدا من مشروع المتكلمين فى مد الناس بدين يتفق ومقتضيات العقل وتعميم الفهم العقلى للشرع.

فعلا لقد كان لابن رشد الفضل أكثر من غيره فى أن يكون جسرا بين العالم الإسلامى والعالم الغربى المسيحى، نظرا إلى الدور الذي اختص به فى تاريخ الفلسفة المدرسية. وقد كان الشارح الأكبر رمزا للحقيقة الفلسفية التى تتسم دوما بالشمول والتسامح وتتجاوز الحدود المكانية والزمانية. لذلك لم يكن تواتر الاضطهاد على التيار الرشدى فى الغرب اللاتينى وعلى الفلسفة الرشدية فى العالم الاسلامى مجرد صدفة. ويكون من المفيد جدا أن نقارن نظريات المتكلمين التى ردّ عليها ابن رشد ونظريات مناهضيه اللاحقة وبين ردود علماء اللاهوت اللاتين على المذهب الرشدى. ونكتفى بمثال واحد على ذلك ندرك من خلاله أننا بإزاء نموذجين مختلفين تماما: وهو وضع الوسائط بين الإله وبين العالم أو رفعها والقول بفاعلية الله المباشرة او فاعليته غير المباشرة وإرادته المطلقة أو المقيدة.

ومع ذلك فعندما نتحدث عن نزعة ابن رشد التنويرية ينبغى أن ننتبه إلى أن ابن رشد قصر فلسفته على الخاصة وقصر هذه الفلسفة على تعاليم أرسطو. ولذلك لايبدو لنا نصيب ابن رشد من العقلانية أوفر من نصيب الفارابى أو ابن سينا، بل يبدو وكأنه يريد أن يكبح جماح كل التطورات الفلسفية التى انطلقت من ابن سينا والتى واصلها الغزالى وبقيت تغذى التفكير الفلسفى فى المغرب (ابن طفيل وابن عربى) وفى المشرق إلى حدود القرن السابع عشر من السهروردى إلى صدر الدين الشيرازى ذلك أنه إن أردنا أن نصف مجملاً المحاولة الرشدية من حيث قصد صاحبها فيمكن القول

إنها أرادت الرجوع إلى سلفيتين: الأولى فى حق الجمهور وهى الرجوع بالعقيدة إلى الظاهرية بتجاوز تأويلات الأشاعرة، والثانية فى حق الخاصة وهى الرجوع إلى تعاليم أرسطو الحقه (أي أقاويله العلمية) متجاوزين تأويلات بعض الشراح الهلينستيين والمسلمين، وقد كان مصير ابن رشد عند المنتصرين له فى الغرب اللاتينى باعتباره الشارح الأكبر الذى انتقي تعاليم أرسطو التى اعتبرت الحقيقة الفلسفية يجيب عن حاجة طارئة وملحة كانت وراءها قوى جديدة ستؤدى شيئا فشيئا إلى النهضة.أما مصيره فى العالم فقد رأيناه هو نفسه يعبر عن تشاؤم عميق إزاء مصير الفلسفة. إن المرجعية الرشدية مزدوجة: من ناحية كتبه التى اهتم بها الشراح فى الغرب اللاتينى ومن ناحية أخرى كتبه التى لم تنقل إلى اللاتينية. وكل مجموعة تضع ابن رشد فى اطار يختلف عن الآخر.

□□□

الهوامش

(١) E Gilson, La Philosophie au Moyen-Age, Paris, 1976, 560

(٢) ابن ميمون، دلالة الحائرين، نشرة حسين اتاى، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ،١٨٣.

(٣) راجع جيلسون، المرجع المذكور، ٥٥٠ - ٥٧٠ و٦٨٧-٦٩٤، زينب محمود الخضيرى، أثر فلسفة ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى،بيروت، ١٩٨٥، الطبعة الثانية.

(٤) نقل تهافت التهافت إلى اللاتينية حوالي سنة ١٣٢٨ (ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبه، بيروت، ١٩٨٢، ص١٣٨.

(٥) فصل المقال ،١٩.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) المرجع المذكور، ٢٠.

(٨) المرجع نفسه.

(٩) المرجع نفسه. ويبلغ ابن رشد فى محاولته هذه فى التقريب بين الفلسفة والشريعة إلى أن جعل ابراهيم أب الفلسفة إذ اختصه الله بها (المرجع المذكور،١٤).

(١٠) المرجع المذكور، ٢٠.

(١١) المرجع المذكور،٢٧.

(١٢) المرجع المذكور،١٣.

(١٣) «وكان لا يمكن ذلك(أى معرفة أنواع الأقيسة) دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك..» (المرجع المذكور، ١٤).

(١٤) المرجع المذكور،١٥.

(١٥) المرجع المذكور،١٦.

(١٦) المرجع المذكور،١٥.

(١٧) المرجع المذكور،١٧، ٢٦.

(١٨) المرجع المذكور، ١٨.

(١٩) المرجع المذكور، ٣٠. وكذلك فى خصوص التنزيه والتجسيم: «الواجب أن ينهى عن هذا السؤال» (مناهج الأدلة،٧٩).

(٢٠) المرجع المذكور، ٤٥-٤٦، فصل المقال، ٢٠وما يليها.

(٢١) المرجع المذكور،١٣.

(٢٢) مناهج الأدلة ،٩٨ -٩٩.

(٢٣) المرجع المذكور، ٦٤و٧٠.

(٢٤) المرجع الذكور، ٦٤. كذلك تعريف الفلسفة: «الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها، فإن مَنْ لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، و مَنْ لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع» (فصل المقال،١٦).

(٢٥) المقدمة، بيروت،١٩٦٧، الطبعة الثالثة، ٨٣٦، وكذلك ٩٢١-٩٢٢.

(٢٦) مناهج الأدلة، ٤٦.

(٢٧) المرجع المذكور،٧٣.

(٢٨) المرجع المذكور، ٤٧.

(٢٩) ابن خلدون، المقدمة، ٨٣٥- ٨٣٦.

(٣٠) فصل المقال، ٢٠.

(٣١) المرجع المذكور،٢٨.

(٣٢) المرجع المذكور، ٢٩-٣٠.

(٣٣) المرجع المذكور، ٣٠. «التأويل اليقينى (صناعة الحكمة) لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور» (المرجع المذكور،٣٣).

(٣٤) المرجع المذكور، ٤٢٨.

(٣٥) يقول ابن رشد فى خصوص اشكالية الذات والصفات مثلا: «الذى ينبغي أن يعلم الجمهور من أن أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، و هو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل. فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في يقين أصلا، وأعنى ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية» (مناهج الادلة،٧٦).

(٣٦) المرجع المذكور، ٩٠.

(٣٧) المرجع المذكور، ٤٥-٤٦.

(٣٨) المرجع المذكور، ٤٦.

(٣٩) المرجع المذكور،٨٨.

(٤٠) فصل المقال،٣٧، وقارن بالغزالى في فيصل التفرقة،

(٤١) ١٢٩.

(٤٢) تهافت التهافت، ٤٢٩.

(٤٣) الشهر ستانى، الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة١٣١٧، ج١ . ١١٦.

(٤٤) الأشعري، مقالات الاسلاميين، نشرة هلموت ريتر، فيسبادن، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، الطبعة الثالثة، ٢٩٠ وما يليها

يقول الشهرستانى: «إن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة فى علم الله ومخالفة السنة التى عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من بنى أمية على قولهم بالقدرة وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن تحيّروا فى تقرير مذهب أهل السنة والجماعة فى متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبى صلى الله عليه وسلم. أما أحمد بن حنبل وداود بن على الاصفهانى وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا

طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولانتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات ... وكانوا يحترزون من التشبيه ... وقالوا إنما توقفنا فى تفسير الآية وتأويلها لأمرين: احدهما المنع الوارد في التنزيل... والثانى أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق والقول في صفات البارئ تعالى بالظن غير جائز... بل نقول كما قال الراسخون فى العلم: كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتاط بعضهم أكثر احتياط...إن احتاج إلى عبارة عبّر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس من التشبيه فى شئ».

(٤٥) ابن خلدون، المقدمة، ٨٣١.

(٤٦) أو حسب رواية أخرى: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول...» (الغزالي، فيصل التفرقة، ١٣٠).

(٤٧) ابن خلدون، المرجع نفسه.

(٤٨) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، نشرة احسان عباس، بيروت، (١٩٥٩)، ٤٦-٤٧.

(٤٩) ابن حزم،الفصل،ج ١، ١٢.

(٥٠) ابن حزم، التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، ٤٦-٤٧.

(٥١) فيصل التفرقة، ١٣٧.

(٥٢) ومع ذلك يقول الغزالى إن التصريح بتأويل الرؤية بدعة، بل إن ظهر عنده أن تلك الرؤية معناها مشاهدة القلب، فينبغى أن لايظهره ولا يذكره فإن السلف لم يذكروه» (المرجع المذكور، ١٢٩).

(٥٣) مناهج الأدلة، ٧٧ ؛ وكذلك تهافت التهافت، ٣٥٦، ٤٢٩، ٥٨٢.

(٥٤) المرجع المذكور،٥٨٤. وكذلك: «الجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا» (المرجع المذكور، ٥٨٤). انظر كذلك تقدير الفلاسفة للشرائع فى المرجع المذكور، ٥٨٢-٥٨٣). «وأصدق كل قضية هي أن كل نبى حكيم وليس كل حكيم نبياً ولكنهم العلماء الذين قيل إنهم ورثة الأنبياء» (المرجع المذكور، ٥٨٣-٥٨٤).

(٥٥) المرجع المذكور، ٥٨٢. «وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال لتنبيه الخواص» (فصل ٥٨، ٣٠).

(٥٦) المرجع المذكور، ٨٩.

(٥٧) المرجع المذكور، ٩٠.

(٥٨) فصل المقال، ٣٠- ٣١. وكذلك: «مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء على هذا النحو من التكلم» (تهافت التهافت، ٤٣٠).

(٥٩) مناهج الأدلة، ٩٠.

(٦٠) المرجع نفسه.

(٦١) تهافت التهافت، ٤٢٨.

(٦٢) فصل المقال،٣٨.

(٦٣) حتى أن ابن رشد يبدى نوعا من التفهم للنزعة المجسمة والتى غلبت على الحنابلة ومن تبعهم حتى وإن قالوا إنه جسم لا كالأجسام (مناهج الأدلة، ٧٩).

(٦٤) «الذين رأوا أن التصديق بوجود الله... لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هى الطرق الشرعية»، على عكس الحشوية الذين يرفض ابن رشد موقفهم لأنهم احتفظوا بالسمع دون العقل» (المرجع المذكور، ٤٦-٤٧).

(٦٥) المرجع المذكور،٧٦.

(٦٦) المرجع المذكور، ٥٥ ؛ تهافت التهافت، ٤٦٢.

(٦٧) مناهج الأدلة، ٤٩.

(٦٨) أنظر مثلا الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٣٩٢/١٩٧٢، ص٥ وما يليها. ولا نستبعد أن يكون ابن رشد استوحى تقسيمه إلى الخاصة والعامة من التقليد الصوفى، وأن استبداله لعبارة الفيلسوف بعبارة «العارف» أو «العارف بالله» مقصود كى ينطبق الحكم الفقهى وفقا لغرضه (فصل المقال، ١٥).

(٦٩) مناهج الأدلة، ١٣٩-١٤٠ ؛ الغزالى، فيصل التفرقة، ١٢١ ومايليها.

(٧٠) أنظر مثلا القول فى الشئ الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى،أو القول في الموجودات التى ينبغى أن يعتقد فيها أنها هى الملائكة فى «آراء أهل المدينة الفاضلة»، نشر ألبير نصرى نادر، بيروت، ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، ٣٢-٣٦.

□□□

ابن رشد والعقل الأوروبي

چيرار ڤربيكه

أستاذ الفلسفة بجامعة لوڤان (بلجيكا)

من البين مساهمة العالم العربى في تطوير الفلسفة والعلم. فقد كانت بغداد، في القرن التاسع، مركزاً علمياً هاماً حيث ترجمت مؤلفات فلسفية عديدة من اليونانية إلى العربية. وهنا أنوه بمترجمين مشهورين وهما: حنين بن اسحق وابنه. والجدير بالذكر أن المترجمين اتجهوا أول ما اتجهوا إلى مؤلفات أرسطو وإلى شراحه من اليونانيين من أمثال أمونيوس وثيميسطيوس والاسكندر الأفروديسى وفورفوريوس وفيلوبونوس. وقد يبدو أن هذا التطور كان مبايناً لما حدث فى الغرب. فقد ترجمت مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وجاءت الترجمة بعد اهتمام بويس بكتب أرسطو في المنطق فاذا بچيمس الفينيقى فى القرن الثانى عشر يصبح أول مترجم لكتب أرسطو[1]. ولم يكن المسيحيون، فى عصورهم الأولى، متحمسين لفلسفة أرسطو. فقد كان رأيهم أن هذه الفلسفة مناقضة لايمانهم، ولهذا لم يرحبوا بادماجها فى عقيدتهم الدينية. فقد رفضوا على وجه التخصيص نظرية أرسطو فى قدم العالم بدعوى أن العالم ليس له وجود بذاته وإنما هو مخلوق بارادة الله الحرة. ورفضوا كذلك نظرية أرسطو فى عدم خلود النفس، لأنه كان يرى أن النفس مرتبطة بالضرورة بالجسم، وأن نشاطها ليس ممكناً من غير الجسم. ثم إن أرسطو رفض نظرية العناية الالهية، ذلك أن الله فعل محض ولا يعرف إلا ذاته لأن معرفة الموجودات الأخرى لا يمكن أن تتحقق من غير انفعال الله. ولهذا فان فقدان الثقة في فلسفة أرسطو كان متجذراً فى العالم المسيحى[2].

ومن هنا فان اختيار المترجمين فى بغداد لترجمة مؤلفات أرسطو يعتبر ابداعاً هاماً اذا ما قورن بما حدث في العالم المسيحى. بل إنه خطوة هامة بالنسبة إلى ابن رشد الذى لقب بـ«الشارح». والواقع أن الانجاز الهام لابن رشد يقوم فى دراسة مؤلفات أرسطو وشرحها من أجل أن تكون مقبولة من القراء فى الغرب. وقد قوبلت شروحه بتقدير عظيم فى البلدان الأوربية، وترجمت إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن الثالث عشر.

وعلى الرغم من أن ابن رشد ينتمى إلى التراث العربى فى العلم والفلسفة إلا أنه كان أوروبياً في الوقت نفسه. فقد وُلد فى قرطبة باسبانيا وأمضى معظم حياته فى هذه المدينة. وفى نهاية حياته

نفى إلى اليُسانه (١١٩٥ - ١١٩٨) (جنوب قرطبة) بسبب آرائه الفلسفية، ولكن أفرج عنه قبل وفاته في مراكش فى ١٠ ديسمبر ١١٩٨[٣]. وقد اشتهر فى أوروبا بأنه عالم وقاض وطبيب. وما هو أهم من ذلك أن تأثيره فى الحياة الفكرية فى أوروبا كان أعظم من تأثيره فى الشرق. فقد كان نواة لحركة فلسفية (الرشدية) كان لها ممثلوها فى كثير من البلدان الأوربية ودامت عدة قرون.

والسؤال اذن هو عما إذا كان ابن رشد قد أسهم في تشكيل العقل الأوربى أو أنه كان خصماً لهذا العقل. والجواب عن هذا السؤال ليس بالأمر الهين. ففى حوالى عام ١٢٧٠ دار نقاش حاد فى جامعة باريس حول بعض نظريات يقال إنها لابن رشد كان قد تبناها بعض أساتذة هذه الجامعة. ولم يكن فى مقدور السلطات الكنسية أن تقف صامتة ازاء هذا الصراع، ومن ثم أدانت بعضاً من هذه النظريات. ووسُم الذين أدينوا بأنهم «رشديون»، أى أتباع ابن رشد لأنهم، في نظر السلطة الدينية، تبنوا نظرية مناقضة للعقيدة المسيحية[٤]. وتأسيساً على هذا التدخل تقلصت الحركة الرشدية، وواصلت الثقافة الأوربية تطورها التقليدى. ومع ذلك فانه من الخطأ القول بأن ابن رشد قد كبح جماح تطور العقل الأوربى المتميز بالعقلانية والابداع والمسئولية الشخصية والحرية[٥]. فقد كان تأثير ابن رشد، في بعض الجوانب، ايجابيا ومثمرا.

إن التفكير العقلانى، فى رأى ابن رشد، هو أعلى مراحل المعرفة الانسانية، إذ هو يتجاوز المعرفة الشعبية التى هى أدنى مرحلة للمعرفة، وكذلك يتجاوز الحجج اللاهوتية التى تقع تحت البرهان الجدلى الذى هو أقل علمية من البرهان العقلانى[٦]. فقد استعان اللاهوتيون، في توصيل الرسالة الدينية، بالمنهج المجازى لكى يكون النص الدينى مفهوماً من قبل الجمهور. أما الفلسفة فتمثل أعلى مرحلة للمعرفة، إذ أن منهجها عقلانى تماماً وبرهانى. والتعليم الدينى نفسه فى متناول العقل، ومن ثم فالتفكير العقلانى يمس كل شئ بما في ذلك مضمون الرسالة الدينية. وتقدير ابن رشد للعقل يصل إلى أعلى درجة. ولهذا فإن العلم والفلسفة أعلى أداء للعقل. إنهما يمثلان القمة التى ينتهى عندها البحث الانسانى. وقد كان هذا التقدير اسهاماً ايجابياً فى تطوير الثقافة الأوربية. ومع ذلك فثمة خلاف مع علماء الكلام واللاهوتيين فى هذه المسألة. فمنذ بداية هذا القرن وأغلبية المفكرين المسيحيين ترغب فى الربط بين تعاليم عقيدتها والتراث الهلينى القيّم. ونادراً ما تتجاهل التراث إلا اذا قبلت النظر إليه على أنه خاص بجمهور غير مثقف. هذا من جهة ومن جهة أخرى فان المسيحيين قد أدركوا أن ثمة فجوة بين الفلسفة الوثنية ورسالة المسيح ولهذا كانوا حذرين. ففى القرون الأولى من المسيحية آثر المفكرون المسيحيون، من أمثال فيلون الاسكندرى[٧]، الانشغال بأفلاطون من حيث أن فلسفته الروحانية والأخلاقية ترقى إلى أعلى علبين. ومن هذه الزاوية اكتمل الوئام بين العقيدة المسيحية والأفلاطونية من غير تشويه للمضمون الأصيل للرسالة المسيحية: فحقيقة الوحى الالهى بقيت من غير شك، والعقل قبل الرسالة بضمان من السلطة الدينية.

ويرى ابن رشد أن الاتفاق بين التفكير العقلانى والتأملات اللاهوتية ليس مشكلة حقيقية[٨]، ذلك أن العقل في مرتبة أعلي من الحجج الجدلية للاهوتيين. ولهذا أسهم ابن رشد في تقديم البحث العقلانى فى العلم والفلسفة وذلك بتشديده على تفرد دور العقل.

ومع ذلك فإن ابن رشد كان هو السبب فى بزوغ الجدل الحار والدائم بين الفلاسفة الغربيين واللاهوتيين. فهل دار الجدل على العقلانية والقيمة العليا للتفكير العقلانى وعلى تحقيره للتأملات اللاهوتية؟ ليس الأمر كذلك وإن كانت هذه الآراء موضع نقد. وكان لب الجدل يدور على مفهوم الانسان، وقدرة الأفراد ودورهم وفاعليتهم ومصيرهم. وكان مفهوم الانسان وارداً فى تعاليم ابن رشد المتنوعة التى كانت، فى رأى الفلاسفة الغربيين، تعاليم تحقر من احترام الفرد وقيمته. فقد اعترضوا على ثلاثة آراء: نظرية ابن رشد فى خلق العالم، وفى خلود النفس، وتأويله لأفعال العقل.

ونبدأ بنظرية الخلق. العالم، عند أرسطو، ليس له بداية وليس له نهاية، إذ هو سرمدى. وهذه النظرية تستند إلى تحليل فلسفى للحركة والزمان، فكل حركة تتضمن حركة سابقة عليها وهكذا إلى ما لا نهاية. وكذلك الحال بالنسبة إلى الزمان، فكل زمان يسبقه زمان. ولم يكن فى امكان أرسطو أن يتصور الخلق على أنه علة مبدأ الهى، لأنه فى هذه الحالة يمكن أن تكون للحركة بداية وكذلك للزمان. وتأسيساً على حجته يقرر أرسطو أن الكون «أبدى»، أى بلا بداية ولا نهاية. وكان اللاهوتيون يتخوفون من البحث الفلسفى[9]. فتوما الأكوينى يقرر أنه من المحال البرهنة على صدق أحد البديلين؛ ؛ أى أنه من المحال البرهنة على أن للعالم بداية أو أنه أزلى. أما فيما يختص بما اذا كان للكون علة أم لا فقد أعلن أرسطو أن المحرك الأول ليس علة فاعلة، ولكنه علة غائية للكون. ففى رأيه أن الكون ليس فى حاجة إلى علة فاعلة لأنه موجود منذ الأزل.

وفى هذا الاطار ثمة سؤال يثار بالنسبة إلى حال البشر: إنهم أيضا يدخلون ضمن هذا الفيض الضرورى والأزلى ؛ وأن الانسان ثمرة هذا المسار، ولهذا ليس ثمة مجال للمبادرات الفردية والمسئولية الشخصية. وقد هوّن برقلس من شأن هذه النتيجة فقال: بعض الناس فى امكانهم معرفة أنفسهم، والارتداد إلى أنفسهم وتكوين أنفسهم، وليس فى امكانهم الاعتماد كلية على أى شئ آخر: ومن هذه الزاوية فإن برقلس حاول انقاذ السلوك الخلقى»[10]. ولكن فى اطار الاتساق المنطقى للنسق الميتافزيقى فإن التكوين الذاتى لا يستقيم. وكلما التزم ابن رشد بهذا الفيض الضرورى قلل من دور الابداع الشخصى والمسئولية.

ونثنى بنظرية ابن رشد الثانية الخاصة بخلود النفس. وقد كان لأرسطو تأثير هائل فى هذه المسألة. فقد حاول أرسطو معرفة ما اذا كانت وظائف النفس أو انفعالاتها من سماتها، وأن فى الامكان اتمامها من غير مشاركة من البدن. فإذا كان الجواب بالايجاب فالنفس اذن لها وجود مستقل عن البدن. واذا كان الجواب بالنفى، أى اذا كانت مناشط النفس على علاقة بالبدن، فإن النفس لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن البدن. ثم يستطرد أرسطو قائلاً بأن النفس، فى معظم الأحوال، تفعل بمشاركة من البدن، بل تنفعل به. ومع ذلك فإن التفكير حالة خاصة. فإذا قُدر لنشاط انسانى أن يتم بمعزل عن البدن فإنه فعل التفكير. ومن ثم يجب أن ينحصر سؤالنا فى المعرفة العقلية: هل هذا النوع من النشاط ممكن أن يتم بدون تدخل البدن؟ وهذا النحو من التساؤل خاص بالفلسفة الأرسطية. ففى رأى أرسطو أن النفس صورة جوهرية (كمال أول) لجسم طبيعى. وفى العالم المادى الموجودات كلها مكونة من مادة وصورة جوهرية هى مبدأ وأصل كل التحديدات. ولكى نكتشف طبيعة هذه

الصورة لابد من النظر إلى المناشط والانفعالات الخاصة بموجود معين. وهذا هو الطريق الوحيد المؤدى إلى معرفة الأساس العميق لما هو مدرك مباشرة. ومن ثم فانه فى حالة الانسان فانه يمكن معرفة طبيعة النفس من دراسة مظاهرها ومناشطها. ولهذا لابد من معرفة عما اذا كان في الامكان ممارسة التفكير من غير تدخل البدن لكى نستنتج ما اذا كانت النفس قادرة على الوجود من غير البدن(١١).

لأول وهلة يبدو أن جواب أرسطو بالنفى: فمناشط الانسان برمتها بما فيها التفكير تمارس بمشاركة البدن بسبب أن المعرفة العقلية أساسها الادراك الحسى. والعقل الفعال هو الذى ينير لنا صور الاحساسات ولهذا فإن هذه الصور يحدث لها تغيير ويصبح فى امكان العقل تمثلها، ومن ثم فإن موضوعات التفكير تنبع من الادراك المباشر للواقع المحسوس. والبدن وارد مباشرة فى الاحساس، وحتى التفكير يعتمد على مشاركة البدن. وقد حاول الفلاسفة المسيحيون واللاهوتيون الاحتفاظ بخلود النفس من غير أن يدخلوا في تناقض مع أرسطو فميزوا بين أنواع متباينة من الاعتماد: اعتماد داخلى أو ذاتى اذا مارسنا فعل التفكير ونحن في وحدة مع البدن، واعتماد خارجى أو موضوعى اذا كان الادراك الحسى هو المصدر الوحيد لموضوع التفكير، وحيث يكون البدن وارداً بالضرورة. فى الحالة الأولى ليس فى الامكان وجود مبدأ التفكير بمعزل عن البدن أما فى الحالة الثانية فان هذه الرابطة الموضوعية لا ينُظر إليها على أنها عقبة أمام استقلال النفس عن البدن. وقد كان هذا الحل محاولة لانقاذ كل من أرسطو والعقيدة المسيحية(١٢).

ابن سينا فيلسوف متميز فى التراث العربى:

إن تأويله للتفكير توليفة أصيلة من الأرسطية والأفلاطونية. فقد ترجم الفيلسوف اليهودى داود كتاب ابن سينا «عن النفس» إلى اللاتينية فى منتصف القرن الثانى عشر وذلك بناء على طلب أسقف توليدو ؛ وهذا تعاون ملحوظ بين ممثلى الأديان. ويرى ابن سينا أن الانسان ليس هو المولّد لموضوعات تفكيره المعقولة، ذلك أن هذه الموضوعات ليست مستمدة من صور الادراك الحسى. إنها تأتى من العقل الفعال إلى عقول الأفراد. وهذا الجانب من نظرية ابن سينا هام للغاية. إن مشاركة الانسان في العملية العقلية منتفية، إذ هى محصورة فى الاتصال بالعقل الفعال الذى يتسم بأنه متفرد ومفارق.

والسؤال اذن: كيف يتم التعلم فى هذه الحالة؟ إنه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال عندما يكون ذلك الاتصال مطلوباً، وتقبل الصور المعقولة من هذا المبدأ المفارق. وهذه القدرة تسمى العقل المكتسب. ومن ثم فكل المطلوب ليس الامتلاك الشخصى للموضوعات المعقولة التى يمكن تأملها فى فعل التفكير، وإنما القدرة على الاتصال بعقل مفارق. ويمكن اكتساب هذه القدرة تدريجياً وذلك بتكرار التفكير فى الأشياء الجزئية. وعندما يتحرر الانسان من البدن ومن العوائق الناجمة عنه فإنه فى هذه الحالة يكون على اتصال بالعقل الفعال ويكون مستمتعاً بسعادة لا حد لها هى عبارة عن تأمل مجاوز للكثرة الكامنة في المعرفة المتزمنة. ومن هذه الزاوية فإن الانسان لن يكون له مصير خاص به إذ هو مندمج تماما فى العقل المفارق المتفرد.

وفى هذا الاطار يمكن فهم موقف ابن سينا من خلود النفس. ففى رأيه أن الانسان مسئول عن درجة خلوده بالنسبة إلى نشاط العقل. فبقدر ممارسة الانسان للمعرفة العقلية بقدر ما يتصل أكثر بالعقل الفعال الذى منه يستقبل الموضوعات المعقولة والذى لا ينفصل عنه على الاطلاق(١٥). فالانسان الذى يكرس حياته للمعرفة العقلية يكون خالدا، إذ يكون على اتصال دائم بالعقل المفارق الذى منه يستقبل موضوعات الفكر. وفى هذا الاطار فإن الخلود ليس وجوداً شخصياً وإنما هو اندماج فى مبدأ أعلى. وهنا أيضا، كما هو الحال عند ابن سينا، اقلال من قيمة الاتساق الشخصى والمسئولية. إن الانسان الذى يكرس حياته للمعرفة العقلية يفقد هويته الفردية ويصبح متمثلاً للعقل الفعال. وهذه النظرية لا تساير تعاليم أرسطو كما أنها لا تسهم مساهمة ايجابية في تشكيل العقل الأوروبى. إنه من البين تماما أنها تأويل لمذهب أرسطو بتأثير من الأفلاطونية المحدثة.

وتأثير الأفلاطونية المحدثة بيّن كذلك في تأويل المعرفة العقلية على نحو ما نرى عند ابن رشد. فما هو معرض للخطر هو مشاركة الانسان فى فعل التفكير. فهل هذا الفعل منسوب إلى الأفراد أم منسوب إلى مبدأ مفارق؟ إن الاجابة عن هذا السؤال هامة للغاية بالنسبة إلى الدور الذى أداه ابن رشد في تطوير الوعى الذاتى الفردى الذى هو من المكونات الأساسية للعقل الأوروبى. ففعل التفكير، عند ابن سينا، منسوب إلى الفرد ولكن موضوعات الفكر المعقولة تبزغ من العقل المفارق. والتعلم، كما ذكرنا آنفا، هو اكتساب القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. التعلم اذن ليس تجميعاً في العقل للموضوعات المعقولة، ذلك أن مثل هذا التأويل لا يساير تعاليم أرسطو ؛ لأن أرسطو يقرر أن المعرفة العقلية إنما تنبع من الادراك الحسى. صحيح أن الصور الحسية ليس فى امكان العقل بالقوة أن يتمثلها إلا إذا أناره العقل الفعال وحوله إلي عقل بالفعل. وليس من تعاليم أرسطو أن تفيض الصور المعقولة على عقل الفرد من مبدأ أعلى.

أما ابن رشد فقد كان مخلصاً لتعاليم أرسطو. فهو يرى أن التفكير ينبع من الصور الحسية التي هي صور فردية وعابرة ؛ وهذه الصور مرتبطة بالفرد وهى أساس النشاط العقلى. ومن هذه الصور يستنبط العقل بالقوة، بفضل إنارته من العقل الفعال، التصورات الكلية والأحكام والحجج مستعيناً في ذلك بالتجريد والتعميم. ويختزن العقل هذه الموضوعات المعقولة التي تكونّ ما يسمى بالعقل المكتسب. ويري ابن رشد أن كلا من العقل بالقوة والعقل الفعال لا ينتسب إلى الفرد، إذ أن كلا منهما مبدأ مفارق: ومع ذلك فثمة علاقة بين العقل المفارق والانسان. فالانسان هو مصدر الصور الحسية التى نجرد منها الموضوعات المعقولة. ومع ذلك فان الوحدة بين العقل المفارق والانسان ليست جوهرية وإنما هى اجرائية: إنها مغموسة فى فعل التفكير. والانسان الفرد منخرط فى هذا الفعل باعتبار أن نقطة البداية للنشاط العقلى تكمن في الصور الحسية التى تنتسب إلى الفرد، أما موضوع الفعل فيبزغ من الصور الحسية الخاصة بشخص ما.

لماذا تبنى ابن رشد هذا التأويل لرأى أرسطو؟

إننى لا أتفق مع ابن سينا على أصل الصور المعقولة. ففي هذا التأويل العلاقة بين الادراك الحسى والتفكير منتفية في حين أن أرسطو يلح على هذه العلاقة. إن الموضوعات المعقولة لتفكيرنا

تبزغ من الصور الحسية[١٣]. وابن رشد يريد المحافظة على هذه العلاقة، ولكنه في الوقت نفسه، يحاول المحافظة على روحانية العقل الفعال ؛ وهذه العملية لابد أن تنشأ من مبدأ غير جسمى، مبدأ لا علاقة له بأى مكون مادى. ومن حيث أنه لا علاقة له بمكوّن يكون سبباً للكثرة فإن كلاً من العقل بالقوة والعقل الفعال لابد أن يكون مفارقاً ومتفرداً. ومن ثم فإن مشاركة الانسان فى فعل التفكير تكون محصورة في المرحلة الأولية، أى مرحلة نشاط المخيلة التى تفرز صوراً حسية نجرد منها الصور المعقولة. ألم يكن ابن رشد على دراية بأن نظريته في المعرفة تحرم الانسان من أعلى نشاط متميز؟ جوابى أن ابن رشد يرى أن الانسان لا يزال هو الذى يبدأ بالتفكير فى موضوع جزئى، وأن تدخل العقل الفعال ليس مطلوباً إلا لاستكمال الفعل. وهذا ما يمكن تأويله على أنه إحدى تجليات السمة المتناهية للانسان الفرد. والله، عند ابن رشد، عقل، والانسان كذلك قادر على ممارسة الأفعال العقلية ولكن بمعونة عقل مفارق. وهذا رأى يفيد أن المعرفة العقلية لها قيمة كبرى، وأن ثمة وعيا عميقاً بالقدرة المحدودة للفرد[١٤]. وهنا أيضا تأثير الأفلاطونية الحديثة: إن مستويات الوجود الدنيا تستند تماماً إلى الموجودات العليا فى كل ممارساتها.

وقد تبنى هذه النظرية بعض فلاسفة الغرب ؛ وكانت نظرية ابن رشد جذابة. فهي مدعمة من قبل أرسطو ومن قبل شارحه المشهور. إنها تبرز السمة الروحية للانسان المفكر، كما تبرز استناد نشاط الانسان إلى أسباب عليا. ومع ذلك فإن نظرية ابن رشد كانت نقطة بداية لجدل حاد حول قدرات الانسان. ففي عام ١٢٧٠ ألف توما الأكوينى مقالاً عميقاً رفض فيه تعاليم ابن رشد ؛ ودارت حجته على السمة المميزة للانسان. فقد رأى، بلا تردد، أن الانسان هو صانع تفكيره. وقد كان هذا الرأي ثمرة خبرة مباشرة وثابتة. فالانسان المفكر لا يقتنص فقط موضوع تفكيره ولكنه أيضا يقتنص الفعل ومبدأ الفعل ؛ وهو على وعى بذاته من حيث أنه علة نشاطه[١٥]. وهذه المكونات الثلاثة تكوّن فعلاً واحداً يتضمن، فى آن واحد، معرفة الموضوع، ومعرفة النشاط، ومعرفة الذات كمصدر لهذا النشاط. هذا بالاضافة إلى أن نظرية ابن رشد تقلل من شأن المبادئ الأساسية للفلسفة الخلقية. فاذا كان لدينا عقل واحد فلدينا ارادة واحدة لكل البشر وبالتالى تنعدم المسئولية الشخصية تماماً، فلا يمكن النظر إلى الانسان على أنه كائن مسئول عن نشاطه وسلوكه. أما بالنسبة إلى العلاقة بين العقل والارادة فان توما الأكوينى يستعين بأرسطو الذى يقرر أن فعل الارادة محصور في القوة العاقلة، وأن الارادة ليست حركة لا معقولة وإنما هى قرار أو اختيار يتأسس على اعتبارات عقلية. والاتساق الفردى ينعدم تماماً اذا لم يكن لدينا سوى عقل واحد وارادة واحدة لكل البشر. وقد رفض معظم الفلاسفة المسيحيين واللاهوتيين هذه النظرية لأنها تناقض ايمانهم وقناعتهم الفلسفية. ومع ذلك فإن هذه التعاليم كانت مبهرة لدى بعض أساتذة الجامعات الذين وقعوا تحت تأثير الأفلاطونية.

وقد نتساءل عما اذا كان الجدل بين الفلاسفة الغربيين وابن رشد ثمرة سوء فهم، وعما اذا كان جدلا عقيماً يدور على مجرد ألفاظ. من المحتمل أن ابن رشد لم يكن يقصد التقليل من شأن الابداع الفردى والمسئولية الفردية، وأنه كان متأثراً فى آرائه بالمناخ الثقافى الذى كان يحيا فيه. فثمة حركات فى العالم الاسلامى مثل الأشعرية التى كانت تلح على أن الله هو ضابط الكل، فهو خالق

كل شيء، وكل أفعال البشر. صحيح أنها أقرت أن بعض الأفعال حرة ولكنها مع ذلك لا تفلت من الخلق الالهى. وقد استنبط بعض فلاسفة الغرب بعض النتائج من نظرية المعرفة على نحو ما هى واردة لدى ابن رشد. وأغلب الظن أن ابن رشد لم يكن فى امكانه التنبؤ بهذه النتائج. أما في الغرب فقد كانت هذه النتائج تشكل خطورة علي المفهوم المسيحى للانسان.

وفى نهاية هذا التحليل المقتضب ينبغى أن نعود إلى السؤال الأول: هل أسهم ابن رشد فى خلق العقل الأوروبى؟ الجواب قطعاً بالايجاب. فمما لا شك فيه أن تقديره العظيم للفكر العقلانى وللبحث العلمى قد دفع كل من الفلسفة والعلم إلى التقدم. ففى بداية القرن الثاني عشر في اسبانيا كان ابن رشد من أول الباحثين المتعمقين في أعمال أرسطو. وفى أقل من قرن بعد ذلك ترجمت شروحه إلى اللاتينية وأصبحت ذائعة حتى فى الجامعات الأوربية. هذا من جهة ومن جهة أخرى كان للأفلاطونية تأثير قوى على ابن رشد إلى الحد الذى لم يكن فى امكانه أن يدرك اتساق الأفراد وغناهم. فالانسان، فى رأيه، مولد إلى حد ما لنشاطه العقلى ولكن هذه الممارسة تستند دائما إلى علل مفارقة. فالكائنات البشرية لها عقل فعال واحد وعقل واحد بالقوة، ومن ثم حرم ابن رشد الأفراد من أعلى مرحلة فى نشاطهم. ومن هذه الزاوية فان العقل الاوروبى لم يتأثر بتعاليم فيلسوف قرطبة العظيم.

□□□

الهوامش

(١) G. Verbeke, Aristote en Occident: les Péripéties d'un dialogue interculturel, in: Douze cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancienne et l' Orient Proche ou lointain. Études interculturelles II. Unesco, 1984, P. 125 - 151; P. 133

في ظرف سنوات قليلة استطاع هذا المترجم المتميز (چيمس الڤينسى) أن يقدم للعالم اللاتينى فكر أرسطو، ويقدم لقرائه نظرية العلم عند فيلسوف أسطاغيرا، وفلسفته الطبيعية والأنثروبولوجية ومفهومه عن الميتافزيقا».

ميشيل سكوت هو المترجم الرئيسى لهذه الترجمات العربية - اللاتينية (ولد عام ١١٧٥ ومات عام ١٢٣٢). أصله اسكتلندى ودرس في جامعات أكسفورد وباريس، وتعلم العربية في توليدو، وأصبح في بلاط الامبراطور فردريك الثانى. وقد ذاعت ترجماته ودرست في جامعة باريس، وكان لها تأثير قوى على تطور الحركة الرشدية.

(٢) لم يتعاطف المسيحيون الأوائل مع أرسطو عندما حاولوا الجمع بين ايمانهم والتراث الفلسفى الهيلينى، ولكنهم تعاطفوا مع فكر أفلاطون. وقد كتب شاروك عن يوستينوس قائلاً: «إن يوستينوس مقتنع بأنه يمكن التوفيق بين أفلاطون والمسيح اذا ما أجريت بعض التعديلات الضرورية وبعض التصويبات، لأن الله، عند كل من الانجيل وأفلاطون، مفارق، ومجاوز للعالم المادى في الزمان والمكان، وهو بلا اسم، وبلا جسم، وبلا احساس، وثابت لا يتغير».

(Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967, P. 161)

(٣) لقد كلف الخليفة أبو يعقوب يوسف ابن رشد بشرح مؤلفات أرسطو. وقد قابله مرتين في نهاية ١١٦٨ أو في النصف الأول من عام ١١٦٩. وكان عمر ابن رشد وقتذاك خمسة وأربعين عاماً. وأغلب الظن أنه قد بدأ العمل فوراً. وقد بدأ شروحه بكتاب.

De generatione anilium (November 1196) (Cf.

L Gauthier, Ibn Rochd (Averroés), Paris, 1946, P.7 -8)

(٤) إن بعض العبارات التى أدانها أسقف باريس اتيين تمبييه في عام ١٢٧٠ لها علاقة بتطور الثقافة الأوربية وعلي الأخص بمفهوم الانسان علي نحو ماهو مطروح عند ابن رشد حيث يمكن التنوية بوحدة العقل عند جميع الناس، وبالتالى فان التفكير لن يكون منسوباً إلي فرد بعينه. هذا بالاضافة إلى أن النشاط الانسانى هو من فعل الأجرام السماوية بالضرورة ؛ وبالتالى يستبعد ابن رشد الاختيار الحر كما يستبعد القرارات المستقلة. ومن الصعب أن تكون هذه العبارات مسايرة لقيمة الانسان الفرد في اطار الفكر الأوروبى.

(٥) لقد دافع توما الاكوينى في مقالة قصيرة ولكنها متميزة عن القيمة العظمى للمسئولية الفردية. ورأي أنه ليس في الامكان أن نلحق التفكير بالفرد طبقا لموقف ابن رشد، في حين أن الخبرة اليومية تؤكد ما يذهب إليه توما الأكوينى.

De unitate intellectus, ed. L. W.Keeler, lll, 66: impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois).

(٦) كان ينظر إلى ابن رشد على أنه عقلانى راديكالى أو حتي ملحد. ويرفض رينان (باريس ١٨٦٦) في كتابه «ابن رشد والرشدية» هذا الرأى ولكنه في الوقت نفسه مقتنع أن الدين ليس له إلا قيمة عملية. أما ليون جوتييه فيقرر أن ابن رشد مؤمن مخلص على الرغم من أنه يعلن أن الفلاسفة هم المؤولون الأصلاء لحقائق الوحى. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يفسر مضمون الرسالة الدينية بما يتفق مع العقل.

فى رأي كروز هرننديز أنه لا يمكن النظر إلى ابن رشد على أنه عقلانى بمعني الكلمة، إذ هو لا ينكر الوحى الالهى. أما بالنسبة إلى تأويل الرسالة الالهية فهو يتناولها بطريقة انتقائية: يتعامل مع بعض النصوص على أنها حرفية، ومع نصوص أخرى يفسرها بالمماثلة، ومع باقى النصوص فانه يقول عنها إن تأويلها ليس موضع اتفاق، وفى هذه الحالة ينبغى مراعاة الآتى: إذا تناقضت حرفية النص الدينى مع حقيقة مبرهنة برهانا يقينياً فإن هذا النص ينبغى تأويله مجازياً. ومن المقطوع به أن ابن رشد يرغب فى فهم ايمانه فهماً عقلانياً. ومن هذه الزاوية فإن كروز هرننديز يعتقد أنه من الصعب التفرقة بين ابن رشد واللاهوتيين المسيحيين.. (La filosofia arabe. Madrid 1963, p. 273 - 285) ومع ذلك فان فى مذهب ابن رشد تقييماً للفلسفة واللاهوت مباين لما هو متفق عليه بين اللاهوتيين المسيحيين.

Cf. H. Chadwick, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, P. 138.

(٧) «إن عمل فيلون تأليفى أو على الأقل مواءمة بين الدين الموحى والفلسفة اليونانية مطروحة علي هيئة شرح مجازى على الأخص فيما يختص بسفر التكوين. فقد استخدم موسى الشكل الخارجى للأسطورة والقصة التاريخية والطقوس من أجل الكشف عن المعنى الروحى الجغرافى الذى يتفق تماماً مع أفضل ما ورد فى اللاهوت اليونانى والعلم والأخلاق»

(٨) ليس ثمة علاقة بين مذهب ابن رشد ومذهب الايمان الذى يقدم النقل على العقل. فالدين يخلو من أية حقيقة جديدة. والوحى يخلو من أية حقيقة لم يسبق للعقل اكتشافها بنفسه (L. Gauthier Ibn Rochd, P. 35). ومن هذه الزاوية يختلف ابن رشد عن اللاهوتيين المسيحين الذين يقررون مجاوزة بعض حقائق الوحى للعقل الانسانى إذ ليس فى امكان العقل اكتشافها أو فهمها. ومعنى ذلك أن قيمة العقل، عند ابن رشد، أعلى من قيمته عند اللاهوتيين المسيحين.

Cf, G. Verbeke, La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote, in: D' Aristote à Thomas d'Aquin, Antécédents de la Pensée moderne, Recueil d'articles, Leuven, 1990, P. 137 - 160,

(٩) «إن حجة ابن رشد تستند إلى أن طبيعة الحركة كما يتصورها في عالم مغلق محكوم بحتمية صارمة».

De aeternitate mundi contra murmurantes (ed. R. M. Spiazzi), n. 306: Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia

(١٠) يرفض ابن رشد مفهوم التصميم أو الاختيار الحر بالنسبة إلى الخالق: فالله قائم بذاته ونشاطه متجه نحو الخير بل نحو الأفضل. ولهذا ليس ثمة مبرر أن يكون لدى الخالق امكانات متنوعة ثم ويقرر اختياراً بعينه. وهذ ا الموقف واضح تماما في أعمال أفلوطين.

(Enn. V, 8,7.40, 7,8,12,20 - 22; 111, 9,4,15 ; 11, 9,8,20)

ملحوظة عن الفلاسفة. يمكن القول أن هؤلاء المفكرين الكبار والفلاسفة الأصلاء لم يثيروا المشكلة الأنطولوجية للحرية الانسانية. ولكن فلنتذكر أن العالم، في رأيهم، ثمرة الفيض. فالله، عند الفارابي وابن سينا، يخلق عن ضرورة وارادة». ويبدو أن ابن رشد قد استخلص معنى مباشر للقوة الخالقة للموجود الأول. ولكنه لم ينظر إلى هذه القوة الخالقة على أنها في الله بالضرورة. فعن الله تفيض الموجودات».

إن المحرك الأول، بالمنظور الأرسطي، لا يعرف إلا ذاته لأن معرفة الموجودات الأخرى تنطوي بالضرورة على شئ من السلب.

Proclus The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1933, p.224:

«في الوقت نفسه كان لابد من افسحاح المجال لحرية الارادة الانسانية التي كانت، في نظر الفلسفة الهيلينية، مصادرة أخلاقية ضرورية».

(17) De Anima, 1, 403 a 3 - 12

(١١) كان أرسطو تلميذاً لأفلاطون ومع ذلك فقد كان تناوله للمسألة الدقيقة الخاصة بخلود النفس مباين لتناول أستاذه.ومع ذلك فقد كان تناوله للمسألة الدقيقة بخلود النفس مباين لتناول أستاذة، وبرهان أفلاطون على خلود النفس، في محاورة فيدون، يدور على أن الانسان قادر على معرفة المثل المفارقة والدائمة واللاجسمية. هذا مع ملاحظة أن هذه المعرفة لا تأتي من الخارج، وإنما هي حاضرة دائما في المبدأ النفسي، ولهذا فأنه من الضروري وجود علاقة حقيقية بين النفس والموضوعات المعقولة للمعرفة. وأرسطو يرفض وجود مُثل مفارقة كما يرفض المعرفة العقلية، وبالتالي فهو مضطر إلى ابتداع مباين لهذه المسألة. إنه يستند أيضا إلى طبيعة المعرفة العقلية ولكن تأويله لها مباين لنظرية أفلاطون.

(١٢) بعد صياغة أرسطو لمسألة خلود النفس فانه يقرر ضرورة بحثها على الرغم من صعوبتها. فلا مفر من اثارة هذه المسألة لأنه يرى أن هذه الاثارة هي السبيل الوحيد إلى معرفة ما اذا كانت النفس قادرة علي البقاء من غير بدن. فاذا كان الجواب بالسلب فالنفس لا يمكن أن توجد بعد الموت. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المسألة هينة لأن الأنشطة الانسانية تبدو، لأول وهلة، وكأنها ثمرة تعاون بين النفس والجسم. بيد أن التفكير هو النشاط الانساني الوحيد الذي يمكن أن تختص به النفس: ولهذا فإن مسألة خلود النفس في حاجة إلى تحليل دقيق لعملية التفكير.

(Aristotle, De anima, I, 1, 403 a 308)

(١٣) ما هو دور العقل الفعال في عملية التفكير؟ يقـــرر ابن سينا أن الصور المعقولة تفيض من العقل الفعال إلى النفس الانسانية».

Avicenna, Latinus. Liber de Anima IV - V, p. 69:

«إن العقل المكتسب، عند ابن سينا، هو القدرة علي الاتحاد بالعقل الفعال عندما يريد، واستقبال الصور المعقولة».

Avicenna Latinus. Liber de anima IV - V, p. 72

(١٤) S. Thomas, Sentencia libri de anima (ed. Leonina), modo est proprium (20)

1,2, P. 9: Nam intelligere quodam modo est conguncti. Sciendum est igitur quod aliqua operatio anime est que indiget corpore, non tamen et sicut objecto... Aliqua autem operatio tantum ; intelligere enim non est per organum corpore,non tamen sicut instrumento,sed sicut obiecto tantum; intelligere enim est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali This distinction has been formulated by Aristotle: Hence the author is compelled to conclude that human soul could not continue to exist after death.

(١٥) إن ابن رشد مقتنع بأن كل فرد هو علة أفعاله العقلية. أنظر.

Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. F. Stuart Crawford. Cambridge (Mass/.), 1953, III, 5, p. 439: Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne propter hoc quia hee due actiones reducte sunt voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea..



العقل والفعل في افريقيا

أوديرا أوروكا.
أستاذ الفلسفة بجامعة نيروبي (كينيا)

خلفية تاريخية موجزة

ما يعرفه أغلب الناس عن التنوير، على الأقل تاريخيا، هو اليقظة التى هيمنت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على الفكر الغربي. وهذه هي الفترة التى أطلق عليها توماس بين «عصر العقل». ومن مسلمات هذا العصر أنه اذا كان لدينا العقل السليم فمعرفة الحقائق كلها ممكنة. ومن مسلماته أيضاً أن العالم محكوم بقانون طبيعي يؤكد أن كل مرحلة إنما هى تطوير للتقدم العام. وقد سلم الفيلسوف الألمانى ليبنتز (١٦٤٦ -١٧١٦) بـ«مبدأ السبب الكافى» بمعنى أن لكل شئ سبباً، أى لماذا هو على هذا النحو. وطرح اسحق نيوتن قانون الجاذبية (١٦٨٦).

اذن كان التنوير، في هذه الفترة، يعنى أن العقل والبحث العقلى هما منهجان عامان للمعرفة الموضوعية. ولهذا لم يكن من الغريب أن يخيف التنوير الدوجماطيقيين من المتدينين والسياسيين. فقد انفصل كل من العقل السليم والقانون عن الديانة المسيحية. وأصبح البرهان العقلى الرياضى هو الطريق إلى الحقيقة، وأصبح الوحى الدينى ملحوظاً ولكنه لم يكن المعيار.

وقد ميّز التنوير، فى عالم السياسة، بين القانون الطبيعى الخاص بالطبيعة من حيث هى كذلك، والقانون الطبيعى الخاص بالأشخاص والمجتمع الانسانى. في الحالة الأولي يفسر القانون الأشياء على نحو ما هى عليه، وفي الحالة الثانية ينصح القانون البشر بما ينبغي أن يفعلوه. ولكن حيث أن معظم البشر أبعد ما يكون عما ينبغي أن يكون أصبح التنوير نقدى وثورى فى مجال السياسة. وكانت الثورات الماركسية هى أحدث تطوير للتنوير في الغرب والشرق.. فهل نهاية الماركسية (اذا كان الأمر كذلك) يعني موت التنوير فى هذه المناطق؟

من المهم ملاحظة أن البديل الحديث للماركسية هو المشروع الخاص واقتصاد السوق اللذان يمثلان حالة كلاسيكية للاستغلال اللانسانى والفوضى الاقتصادية. وكل منهما أو هما معاً نفى لثقافة العقل السليم.

هذا المؤتمر هو مؤتمر خاص نظمته الجمعية الفلسفية الأفرو اسيوية عن «ابن رشد والتنوير». ولهذا فمن الملائم أن أعرض موجزاً عما أعرفه عن ابن رشد.

ابن رشد هو من أهم المفكرين والعلماء البارزين في العالم الاسلامى. والتنوير، على نحو ما ذاع فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يكن من صنع أنصاره، بل كان محاولة لاستعادة المجد الفلسفى المفقود لليونان القديم. وبين اليونان القديم وتنوير القرن السابع عشر جاء ابن رشد بصياغة جديدة لأرسطو فأنكر خلود النفس الفردية وأثبته للعقل الفعال. ومن ثم كان ابن رشد مع التنوير وضد أى تزمت غير مبرر. ولهذا لم يكن من المستغرب أن يقع عليه الحرم من قبل المتزمتين المتدينين في عصره. وكان الغزالى سابقاً على هؤلاء عندما قال في كتابه «تهافت الفلاسفة» إن ليس ثمة حاجة إلى التفلسف اذا كانت الحقيقة كلها في القرآن. ورد عليه ابن رشد بتأليف كتاب عنوانه «تهافت التهافت» جاء فيه أن الدين هو مجرد صورة رمزية للحقيقة الفلسفية. وهو ما عجز عن فهمه التيار المتزمت.

العقل والفعل فى افريقيا

ثمة سؤال تاريخى: إلى أى مدى يمكن القول بأن ثمة عصر تنوير أو عصر العقل في افريقيا؟ وأنا أترك جواب هذا السؤال للمؤرخين لأنى أرغب في الجواب عن سؤال آخر له مغزى مباشر: إلى أى مدى نجح العقل أو فشل فى تحرير افريقيا بعد انهيار الاستعمار؟

فى بحث قدمته إلى أول مؤتمر فلسفى آفرو اسيوى انعقد في القاهرة فى عام ١٩٧٨ بعنوان «الفلسفة والنزعة الانسانية فى افريقيا»[١]. جاء فيه «أن فى الجمهورية الافريقية واللاانسانية للموت تقرر الجماعة الحاكمة أنها على علاقة عضوية مع القانون الخلقى والخير الخلقى، وأن الحقيقة ليست إلا تعبيراً عن ارادة الحاكم الأعلى وعن مصالحه، أما المعارضة من قبل الاحزاب والمؤسسات والشخصيات العامة فتوصم بأنها ضد الحقيقة وضد خير الأمة. ومعنى ذلك أن المعارضة، فى الجمهورية الافريقية للموت واللاانسانية، يُنظر إليها على أنها تجسيد للكذب والشر. ووجودها يفترض أن يكون دمارا للجمهورية. ولهذا ينبغى اجتثاثها، بل إنها قد اجتثت بالفعل بأسلوب شرس»[٢].

المعارضة

هذه جملة سطور قرئت منذ ستة عشر عاماً. ومنذ ذلك الوقت والوضع يتفاقم ويصل إلى ذروته في انهيار الدولة فى بعض البلدان. فقد انهارت الدولة، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، فى ليبيريا والصومال وتشاد ورواندا وبوروندى والسودان إلى حد ما.

إن اجتثاث المعارضة يفضى إلى تدمير الذات القومية. وقد عانت المعارضة فى الثمانينيات وحتى فى التسعينيات وبعضها لم يعد له وجود فى نيجيريا وزائير والجزائر وزامبيا وملاوى وكينيا. وسبب ذلك أن الحقيقة والحق هما في حيازة السلطة السياسية العليا. أما العقل والمعارضة فهما شر،

وينبغى أن يدخلا غرفة العناية المركزة.

ومع ذلك فثمة بارقة أمل بعد مرور ثلاثين عاما على غياب التنوير بعد الاستقلال ونهاية الحرب الباردة: فأفريقيا تتمقرط وأحزاب المعارضة تصبح مشروعة، وهذا اعلان ببزوغ عصر جديد من التنوير تتحاور فيه السلطة مع العقل والقانون الطبيعى. فهل يكتب النجاح والفلاح لهذا الحوار؟ جواب هذا السؤال متروك للمستقبل لأن المعتقدات أقوى من العقل والتنوير في القارة الافريقية.

إن الاكاديميين هم الحراس الحقيقيون للعقل والتنوير. ولكن التجربة، فى الثلاثين سنة الأخيرة بعد الاستقلال، علمتنا أن المؤسسات الأكاديمية الجامعية الصامدة ظلت مراكز للتعليم خاضعة في ادارتها لمزاج السلطة السياسية، وأن الاداريين الأكاديميين فى هذه المؤسسات هم مجرد أشباح مخيفة خادمة للسلطة السياسية العليا، وهم يعينون ويفصلون طبقا لارادة السلطة وبقرار يصلهم عبر المذياع وليس عبر رسالة مكتوبة، بل هم ليسوا على علم بشروط وظيفتهم، بل ليس فى امكانهم الاستفسار عن هذه الشروط من الادارات المعينة، وذلك بسبب أن ارادتهم ملحقة بالسلطة وبمزاجها، ولذلك فان التوجيهات التى يفرضونها لا يقبلها العقل السليم.

والعلماء الذين يجدون أنفسهم خاضعين لهذا النوع من الادارة الأكاديمية يصيبهم الانحلال الخلقى فيهاجر بعضهم إلى الخارج للحصول على وضع أفضل، ويبقى بعضهم مع الاحساس بأنهم رعايا مصابة بانحلال خلقي في انتظار الموت.

الجماهير

واذا كانت المعارضة والأكاديميون لا أمل لهم فى بزوغ عصر العقل فى افريقيا فأين اذن يمكن أن نعثر علي الأمل؟ هل عند الجماهير وحركة تحرير المرأة والشباب؟

إن الجماهير هم الأصلاء فى أية أمة. بيد أن الجماهير لم تكن فى يوم من الأيام محاكية للتنوير أو حماته. وقد لاحظ ذلك صديقي مراد وهبه عندما قال «إنه منذ عام ٣٩٩ ق.م، وهو العام الذى أعدم فيه سقراط، حدث بتر بين الفلسفة والجماهير أطلق عليه «حادث بتر فى التاريخ»[٣].

يقول:

«إن هذا الحادث الذى حدث في عام ٣٩٩ ق.م هو اعدام سقراط بسبب «الحاده» وافساده للشباب وانكاره للاله. وهذا هو السبب المعلن. ولكن ماذا وراء هذا السبب المعلن؟ إنه محاولة سقراط تعرية جذور الأوهام الكامنة في المطلق الزائف، واعلانه عن محاولة السير نحو النمو الكلى للانسان. لقد حاول سقراط انجاز هذه المهمة فى اطار رجل الشارع، وهو من أجل ذلك كان خطراً».

وقد عثر وهبه في محاورة «أو طيفرون» على ضربين من العقل «عقل رسمى» (خاص بالحكام) وعقل الجماهير وهو خاص بالثقافة الجماهيرية: لقد حذر نيتشه، أصحاب الجباه العريضة، من الوعظ في السوق لأن الجماهير تتردد عليه، والجماهير ليس فى امكانها إلا سوء الفهم لما يستمعون إليه من عظات.

ورغم كل ذلك فان وهبه ما يزال يرد الفلسفة إلى سقراط. يقول «إن الفلسفة ستكون سقراطية

ولكن بأسلوب معاصر».

نعم، أنا موافق، ولكن قبل ذلك نحن في حاجة إلى اصلاح شامل للثقافة السياسية والأكاديمية والتقليدية السائدة في افريقيا. ونحن في حاجة أيضا إلى اقامة الحوار بين الانتلجنسيا والجماهير. وهذا أحد الحلول لضمان الاجهاز على العقل الرسمي، ذلك العقل السائد في افريقيا اليوم، وهو بمثابة العقلية الصلبة أمام التنوير.

وفى بحثها بعنوان «المطلقات والتنمية فى الفكر العربي المعاصر» تفسر منى أبو سنه بكفاءة واقتدار القسمة الثنائية بين «القاهر والمقهور»[٣]. وهى مرادفة للقسمة بين الحاكم والجماهير. فقد مَطلق الحاكم ذاته واختلس هوية الله وأصبح طاغية مقنّعاً بقناع الله، وفقدت الجماهير الوعى بمشروعية تحرير ذاتها. ومن هذه الزاوية فان «الجماهير محكوم عليها أبداً بالوقوع فى براثن الوهم حيث أن المدعى العام هو القاضى فى نفس الوقت فى الأنظمة الشمولية»

وأغلب الزعماء الذين قادوا افريقيا إلى الاستقلال أو أصحاب الانقلابات العسكرية التى أزاحت هؤلاء الزعماء، كانت رؤيتهم لأنفسهم، على نحو تعبير موبوتو، أنهم «بطاركة المجتمع». ومن حيث أنهم كذلك فليس ثمة مبرر لأن يخضعوا لحكم القانون. فهم المعبرون عن العدالة الوطنية، وليس للدستور والقانون من وظيفة سوى تحقيق العدالة الوطنية. وهذه كلها ليست إلا تعبيراً عن ديالكتيك المزاج الشخصى لصاحب السلطة السياسية.

تحرير المرأة

إلى أى مدى يمكن لهذا العدد الغفير من منظمات تحرير المرأة أن يكون ضمانا لعصر العقل والتنوير في أفريقيا؟

لقد ارتأى عديد من الممثلين لهذه المنظمات أن «المرأة» مقهورة فى افريقيا على نحو ما هى مقهورة في أماكن أخرى. وارتأوا كذلك أنه بتحرير المرأة الافريقية يتم تحرير الأسر والشباب والجماهير والمجتمع. وهذا ما نأمله نحن أيضا الذين نناضل من أجل تأسيس عصر العقل.

ومع ذلك فثمة مخاطرة وهي أن عددا من النساء (على غير ما هو مفترض) يتخذ من حركة التحرير مناسبة لخلق نخبة من النساء المسيطرات اللاتى لا يتذوقن أى تقدير للجماهير (الرجال أو النساء) ويؤثرن الاستمتاع بالجلوس على المنصة مع الحكام الدكتاتوريين من الذكور. ونحن نود ألا يحدث ذلك. ولكن دعنا نكون على حذر. إن برامج المساواة بين الرجل والمرأة وبرنامج تحرير المرأة، في افريقيا، هى نوع من التراضى بين النخبة الذكورية الحاكمة والنخبة الأنثوية التى تطبق هذه البرامج. فليس ثمة دليل على أن هذه البرامج منفذة من قبل الزعماء والجماهير المطحونة والنساء الريفيات والشباب. ففى نهاية المطاف ليس لدينا سوى تمثيل من غير مشورة.

ومن أجل ضمان عصر العقل فان على حركات تحرير المرأة أن تعلن أن تأسيس العقل السليم ليس مقصوراً على النساء بل يمتد إلى كل المقهورين، وأنه من أجل البشر جميعا. إن المقهورين السابقين الذين يرغبون اليوم فى القهر هم نفي لثقافة العقل السليم. وأغلب الظن أن هذه الظاهرة كانت نقطة الضعف فى الكتلة السوفيتية الماركسية وهى رافعة شعار دكتاتورية البروليتاريا.

الهوامش

(١) See Mourad Wahba (Ed.): Philosophy and Civilization, Cairo, 1967

(٢) Mourad Wahba: "A Case of Rupture in History" in Philosophy and the Mass - Man, Cairo, 1983 P. 7.

(٣) In Philosophy and Cultures (H. Odera Oruka & D. A. Masolo), Nairobi, 1983, proceedings of 2nd Afro - Asian Philosophy Conference, Nairobi, 1981, p. 54.

(٤) I have given some more explanations about African patriarchs in "What is Justice" chapter 14 of my book "Ethics", University of Nairobi Press, 1990.

□□□

العلمانية في تركيا

يونا كوتشرادي

أستاذة الفلسفة بجامعة حاچيتب بأنقرة (تركيا)

إن الحديث عن العلمانية فى تركيا يعنى بيان ما حاولت ثورة أتاتورك انجازه وذلك باحداث تغيرات من قبل برلمان جمهورية تركيا فى العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن.

ودعونى أقول لكم ماذا أعنى بلفظ «ثورة». وأنا هنا أذكركم بمفهوم البيركامى عن الثورة وقد كان مفهوما موفقا حسب ما أرى. فالثورة، عنده، تعنى «حقن الواقع التاريخى بأفكار جديدة»[1]، وهو حقن يغير من المسار «الطبيعى» للتاريخ.

فإذا نظرنا إلى ثورة أتاتورك، فى ضوء تعريف كامى، يمكن ملاحظة الآتى: (١) إنها ثورة ثقافية تنفيذها اتخذ طابعا سياسيا (٢). إن الأفكار والمبادئ الأساسية التى أراد أتاتورك «حقنها» في الواقع التاريخى تتسم بخصوصية أخشى، ويخشى معى الكثيرون أن يكون الوعى بها مازال حتي اليوم غير كاف - وهو أن هذه الأفكار والمبادئ مستخلصة من معرفة قيمة طاقات بشرية معينة (٣). إن الطريقة التى تم بها حقن هذه الأفكار والمبادئ تبدو متباينة مع الطريقة التى تمت بها محاولات أخرى مماثلة.

إن التغيرات التى حدثت، في عهد أتاتورك، في التعليم وما يتصل بالتعليم هى جوهر الثورة.

فيما يختص بالنقطة الأولى: إذا كنا نقصد من لفظ «ثقافة» رؤية كونية ومفاهيم عن الانسان وعما له قيمة بما فى ذلك المعايير- والسائدة لمدة زمنية في جماعة معينة ومحدّدة لأساليب حياتها[2] - نقول إذا كان ذلك كذلك فليس من الصعب ملاحظة أن التغيرات الراديكالية للمؤسسات الاجتماعية التى نشأت فى عهد أتاتورك إنما تأسست على رؤية كونية وعلى مفهوم مباين لما كان سائدا فى عصره. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الغاية من هذه التغيرات الاجتماعية والقانونية هى ادخال هذه الرؤية وهذه المفاهيم فى تركيا. فى عام ١٩٢٥ ألقى أتاتورك خطابا جاء فيه «إذا كنا قد

أنقذنا أنفسنا فى ظرف خمس أو ست سنوات فإن ذلك مردود إلى أننا قد غيّرنا أذهاننا»(٣). وفى خطابه الافتتاحى الذى ألقاه فى البرلمان فى أول نوفمبر ١٩٣٧ تحدث أتاتورك عن «الأمة التركية العظيمة التى أنجزت ثورة ليس فقط على مستوى المؤسسات وإنما أيضا على مستوى الفكر».

وإذا قارنا الثورات القليلة التى حدثت، ولتكن الثورة الفرنسية، بثورة أتاتورك - فى اطار تعريفنا للثورة- فإن ثورتنا لها خصوصية بارزة: إن الثورة الفرنسية كانت محاولة لاحداث تغيير في الرؤية الكونية وفى مفهوم الانسان استناداً إلى التنوير الأوروبى، أى أن التغيرات التى سبق أن حدثت في العالم الثقافى فى أوربا والتى لم يكن لها تأثير على النظام الاجتماعى أو على تحديد هذا النظام. إنها كانت محاولة لتغيير العلاقات الاجتماعية واعادة صياغتها فى اطار هذه الأفكار الجديدة وهذه المفاهيم الناشئة من التنوير. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنها كانت محاولة لـ «تحديث و«علمنة» المجتمع. والعلمانية هنا تعنى حرفيا - ما ينتسب إلى العصر- إنها كانت محاولة لتكييف النظام الاجتماعى مع الأفكار الجديدة التى ظهرت فى أوربا، واعادة صياغة للعلاقات الاجتماعية التى كانت فيما مضى مسايرة للديانة المسيحية وأصبحت مسايرة لمبادئ علمانية، لكنها مبادئ مستخلصة من التنوير.

ربما تكون هذه الخلفية التاريخية للعلمانية فى أوروبا هى السبب فى التعريف الشائع للعلمانية أو اللائيكية بأنها «فصل الدولة عن الكنيسة أو الدين» هذا اذا غضضنا الطرف عن خصوصية المبادئ التى تستند إليها العلمانية. بيد أن هذا التعريف «سلبى» بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إذ هو تعريف لا يذكر شيئاً عن خصوصية الأفكار والمبادئ التى تستند إليها العلمانية أو يستند إليها «التحديث» الأمر الذى من شأنه أن يسبب مشاكل فى فهم أهمية العلمانية.

ومما لا شك فيه أن ثورة أتاتورك هى أيضا محاولة لتحديث المجتمع التركى. ولكن ما يميز هذه المحاولة من بين محاولات أخرى هو أن الغاية منها ادخال الأفكار والمفاهيم، التى لم تنشأ فى تركيا بل في مكان آخر، فى الواقع التركى. فقد حاول أتاتورك ورفاقه أن يجعلوا هذه الأفكار التى كانت ثمرة عالم ثقافى آخر وأثبتت أنها ملائمة لتطوير الامكانات البشرية، هى المحددة لنسق العلاقات الاجتماعية حتى تتمكن هذه الأفكار والمفاهيم من النمو فى تركيا. وهكذا تبدو ثورة أتاتورك ثورة ثقافية وقد تحققت سياسياً بفضل تحديث النسق التشريعى والمؤسسات الاجتماعية. إنها ثورة ثقافية أقرها برلمان الجمهورية التركية الجديدة بقيادة أتاتورك -ثورة تنشد ادخال أفكار ومفاهيم التنوير فى تركيا.

وقد دللت قوانين التعليم التى أقرها البرلمان فى العشرينيات من هذا القرن على مقاصد أتاتورك وكيفية تنفيذها. فهذه القوانين والمناقشات التى دارت حولها في البرلمان دليل على بصيرة أتاتورك الثقافية التى لا تنافسها أية بصيرة أخرى سواء فى تركيا الآن أو فى العالم الحديث. إن هذه البصيرة هى الوعى بضرورة تفادى اعطاء مشروعية لمبادئ متناقضة فى موضوع واحد. وهذا التفادى

يفترض تقييما للأفكار والمبادئ والمعايير فى ضوء القيمة الفلسفية للمعرفة. واذا امتنعنا عن التمييز بين الأفكار والمبادئ والمعايير من حيث قيمتها -واذا قبلنا فكرة أو مبدأ أو معياراً من غير أن نتساءل عما اذا كان مساهما فى موقف عينى معين أو مانعا من تفجير الطاقات اللازمة لتجسيد امكانات بشرية معينة-أو اذا اعتبرنا جميع الأفكار والمعايير متساوية من حيث القيمة كما تزعم بعض الآراء المعاصرة ؛ فإن الناس قد تقيم معايير متناقضة، وكل معيار يحذف الآخر فى الممارسة العملية الأمر الذى يفضى إلى فوضى يصبح من المحال ايجاد حل لها كما يصبح من المحال «حقن» المعايير في الواقع التاريخى فيمتنع ازدهار البشر من حيث هم بشر.

إن إقرار قانون توحيد التعليم في تركيا فى عام ١٩٢٤ وأسلوب أتاتورك فى اقراره لدليل على بصيرة أتاتورك. ففي خطاب له فى عام ١٩٢٢ قبل تأسيس الجمهورية قال أتاتورك «إن الأمم التى تريد المحافظة على تقاليد ومعتقدات غير مبررة منطقيا يصعب عليها أن تتطور إن لم تتوقف نهائيا عن التطور».

وقد انتقلت هذه التقاليد وهذه المعتقدات إلى المدارس الدينية التقليدية حيث يتعلم الغالبية العظمى من الأطفال، وإلى جانبها تأسست مدارس حديثة قليلة العدد فى مدن قليلة فى عهد سليم الثالث (قبل نهاية القرن الثامن عشر) واستمرت فى عهد محمود الثانى (منتصف القرن التاسع عشر)

وقد كان أتاتورك على وعى بهذه المشكلة. ففى خطاب ألقاه فى إزمير ١٩٢٣ تحدث فيه بصراحة لأول مرة عن ضرورة توحيد التعليم. قال: لدينا مشكلة، وعلى الرغم من وضوحها إلا أن الكل يتجنب مسها. ما هو مصير المدارس الدينية؟ لابد من توحيد المؤسسات التعليمية فى وطننا. إن أسلوب تعليمنا يجب أن يكون واحداً لجميع الأطفال من فتيان وفتيات.

وبعد القاء هذا الخطاب مباشرة بدأ أتاتورك فى تمهيد الطريق لتوحيد التعليم. ففى خطاب له أمام البرلمان فى أول مارس عام ١٩٢٣ تحدث أتاتورك عن ضرورة التفكير فى ادماج وزارة الشريعة والأوقاف فى وزارة التعليم. وقد دللت خبرة مائة عام على استحالة الجمع بين المؤسسات القديمة والجديدة والتأليف بين العقلية الجديدة والعقلية القديمة.

وراقب أتاتورك التعاون بين وزارة التعليم ووزارة الشريعة والأوقاف لمدة عام، ولكنه لم يحدث فعرض الأمر على البرلمان فى أول مارس ١٩٢٤ على النحو الآتى: إن الرأى العام منحاز إلى التطبيق الفورى لمبدأ تجديد التعليم. ومن شأن خطورة التأجيل أن يفضى إلى اتخاذ قرار سريع. وفى اليوم التالى اقترح النائب سمسون واصف بك ضرورة اقرار توحيد التعليم وذلك ببيان الضرر الذى يسببه التوازى بين نسقين متناقضين من التعليم. وفى قانون ٣ مارس ١٩٢٤ أصدر البرلمان قانوناً بالغاء وزارة الشريعة والأوقاف وقانوناً آخر بتوحيد التعليم. واستناداً إلى القانون الثانى ألحقت المدارس الدينية التى كانت تحت اشراف وزارة الشريعة والأوقاف أو تحت اشراف المؤسسات الخاصة، والمدارس التابعة لوزارة الصحة والحربية، نقول ألحقت بوزارة التعليم.

وصدرت قوانين أخرى مثل «التعليم المختلط» (أى فتيان وفتيات فى مدرسة احدة)، وتغيير حروف الهجاء، واعادة تنظيم جامعة استنبول فى عام ١٩٣٣. وهذه كلها خطوات من أجل احداث ثورة تعليمية في تركيا - ثورة تنشر التنوير بالمعنى الكانطى أى هجرة الانسان من اللانضج، أى اعمال العقل بدون معونة الآخر، وأن الانسان ذاته هو السبب فى عدم القدرة إلا إذا كان السبب نقص فى العقل ذاته، بل السبب « غياب التصميم والجسارة فى اعمال العقل بدون توجيه من الآخر »(٤).

وهكذا تبدو ثورة أتاتورك محاولة لعلمنة الفكر فى تركيا، أى تغيير الرؤية الكونية السائدة، وتغيير مفهوم الانسان والمعايير السائدة استناداً إلى علمنة المؤسسات الاجتماعية والقانون.

إن الافكار والمفاهيم الأساسية التى حاول أتاتورك «حقنها» في الواقع التاريخى لتركيا هى أفكار ومفاهيم التنوير وليس الرؤية الكونية الوضعية حسب الرأى الشائع. والمبادئ الأساسية التى حاول أتاتورك أن تكون أساساً للجمهورية الجديدة هى التى نطلق عليها الآن حقوق الانسان.

هذه هى محاولة أتاتورك، ومع ذلك يجب أن نكون على وعى بهذه الحقيقة وهى أن الأسلوب واحد فى حقن أى واقع تاريخى سواء كانت الأفكار قديمة أو جديدة. وما نلاحظه اليوم فى معظم أنحاء المعمورة وفى بعض أنحاء تركيا هو نفى علمنة التفكير بتدعيم من الأصوليات الدينية وبدعوى احترام الثقافات.

وكلما كنا عاجزين عن رؤية التباين الابستمولوجى والأكسيولوجى بين الرؤى الكونية ومفاهيم الانسان والمعايير، وكلما امتنعنا عن تقييمها فلسفياً قبل أية محاولة لتطويرها فإن أعداء التنوير - سواء كانوا مفكرين أو جهلاء أو على وعى بما يفعلون- سيكسبون أرضاً جديدة باستمرار.

ولذلك فالبشرية أمام اختيار حاسم مع بداية الألفية الثالثة: إما أن يكون التنوير هو من الأهداف الأساسية للتعليم وبذلك يُسمح بتدريس الفلسفة كمجال معرفى وللاجتهادات البشرية وإما ترك المسار الطبيعى للأحداث، وسط «رياح الحرية» الأمر الذى من شأنه أن يفضى إلى عصر وسيط جديد.

□□□

الهوامش

(١) L'homme révolté, Editions de la Pléiade, 1965, p.516.

(٢) Culture in The plural sense, as I call it. For further distinctions, see, please, my "Cultures and World Culture", in: Philosophy and Culture IV, Montreal 1988, p.457- 460.

(٣) For all quotations from Ataturk's speeches,see "Ataturk", in: Islam Ansiklopedisi.

(٤) Was ist Aufklarung?", Kants Werke, Berlin Akademieausgabe, Berlin 1968, p. 35.

□□□

الأخلاق الرشدية بعد التنوير

چو تفو

أستاذ الفلسفة بجامعة الشمال(جنوب افريقيا)

لقد تفككت مذاهب عديدة كانت قد عاشت قرون عديدة. وقد حدث هذا التفكك في نهاية القرن العشرين. وكانت التيارات والحركات السائدة، فيما بعد الحداثة، هى السبب فى هذا التفكك. والتنوير، الذى بدأ فى القرن السابع عشر وانتعش فى القرن الثامن عشر، هو من أعظم الحركات الروحية فى أوربا الحديثة. وكان التنوير، فى جوهره، ثوريا يقف ضد سلطة التراث الثقافى الدينى ومحوره قوة ايجابية تكمن فى اقرار الحرية الفردية، والحرية الاجتماعية والسياسية والدينية. والأولوية فيه لحرية الفرد فى اختياراته. وقد مهد التنوير الطريق أمام الفنومنولوجيا والوجودية (كانط: ١٩٦٠: ١×١).

وهنا نوجز بعض خصائص التنوير. فقد خلع العقل الايمان من عرشه. وكان الايمان، في حدود المسلمات والسلطات، غير قابل للشك، ومن ثم انتكست الروح النقدية. أما العقل فأعلن استقلاله وأعد نفسه ليكون الحكم الأوحد. وعلى الرغم من خطورة الاعتماد على خصائص فترة زمنية معينة إلا أنه يمكن القول بأن فترة التنوير هى فترة المزيد من تحرر العقل من الايمان كما هو حادث الآن من أن العلم الطبيعى في حالة تحرر من الفلسفة.

وعندما كانت الفلسفة، فى حالة مبكرة، لا تتجاوز حدود المنطق أو الديالكتيك فان من الطبيعى أن يتجه نظر اللاهوتيين إلى الفلسفة على أنها خادمة لعلم اللاهوت. ومن حيث أن المنطق هو علم صورى كان من الطبيعى أيضا أن ينظر إليه على أنه أداة للاستعمال فى مكان ما. واعتبر علم اللاهوت هو العلم الأعلى. ولكن مع مرور الزمن اتسع مجال الفلسفة واعترف باستقلالها. وفى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بدأ الانفصال بين الفلسفة وعلم اللاهوت، وبين العقل والايمان وواجهت الحجج الميتافزيقية نقداً عنيفاً، وانحسر البرهان الفلسفى، وركز الفلاسفة فى نهاية العصر الوسيط على المنطق وفلسفة اللغة لأنهم ظلوا مؤمنين. ولهذا اتجهوا إلى احالة الفلسفة إلي الايمان الذى يتجاوز حدود الحجة الفلسفية.

وقد أفضت هذه التيارات والحركات إلى تجاهل بعض الأنسقة الأخلاقية القديمة قدم البشرية. ومع ذلك ينبغى التنويه بأنه على الرغم من ذلك فثمة أنسقة أخلاقية تابعة لأنسقة الفلسفة اليونانية

القديمة قد أعيد النظر فيها لما لها من مغزى فى الظروف الراهنة للبشرية.

والأخلاق الرشدية، أو النظريات الأخلاقية التى دعا إليها ابن رشد - وهو فيلسوف مسلم متميز ينتمى إلى الأرسطية الجديدة - تهيمن اليوم على البشرية فى بحثها عن اطار مرجعى ملائم تضع فيه أنسقة أخلاقية مثالية قد اندمجت فى التراث الأرسطى النظرى والتأملى. وينبغى التنويه أيضا بأن ابن رشد قد استعان بميتافزيقا أرسطو في تصور الله باعتباره خالق الجواهر ومحركها. بيد أن الميتافزيقا الأرسطية الرشدية التى كانت مهيمنة في نهاية العصر الوسيط. وبداية الميتافزيقا الحديثة، على نحو ما ألمحنا فى بداية هذا البحث، قد تراجعت وأصبحت على هامش الخطاب الفلسفى (ادواردز: ١٩٧٢: ٢٢٦). وقد حدث ذلك إثر هيمنة أشكال البحث العلمى. وهو أمر لاغبار عليه، فالعلوم الطبيعية تتولى بعناية أمر البحث فى طبيعة الأشياء.

حاول ابن رشد احياء النظريات الأرسطية وأسلمتها بعد أن أولّها وعلق عليها. (هسك: ١٩٦٠: xx). وهذه المحاولة لم تكن شائكة من قبل ابن رشد بسبب وجود تماثل بين النسق الأخلاقى الاسلامى والأخلاق الأرسطية. وابن رشد نفسه كان طبيبا وقاضيا شرعياً ولم يكن من علماء الكلام. واستخدم منهجا دقيقا فى تأويل أرسطو (رندال: ١٩٧٠: ٥٤). وقد عثر ابن رشد عند أرسطو على صوفية كونية ووحدة الوجود (رندال: ١٩٧٠: ٥٤). والنظريات الأخلاقية الاسلامية مثلها مثل الأنسقة الأخلاقية فى الثقافات الأخرى عليها بصمة المطلق. فمنذ العصر القديم حتى هذا العصر والثقافات تفرز أنسقة أخلاقية تتسم بالحتمية، وكذلك الحال بالنسبة للنظريات الأخلاقية الناشئة من الأنسقة الفلسفية. وعنصر المطلقية أحد العناصر المساهمة فى تفكيك معظم الأنسقة الأخلاقية على نحو ما ذكرنا فى مفتتح هذا البحث. إنها الحتمية، التى غالبا ما تنزع نحو المطلقية، هى التى أفضت إلى بزوغ حركات التمرد الوجودية في تاريخ الفكر النظرى للبشرية (نولز: ١٩٦٣: ٢٠٢).

إن وقائع العصر وتياراتها في الحركات الفلسفية النظرية وخطاباتها لم تكن سوى رد فعل ضد المسلمة القائلة، بأن الفلاسفة، عبر تاريخ الفلسفة، قد أولّوا تأويلات متباينة وقد آن الأوان لتغيير العالم. وقد ظلت البشرية لقرون عديدة خاضعة للزوابع الفكرية العاتية التى خلت من النتائج الميتافزيقية إلى الحد الذى فيها فقد الانسان الأمل فى الخلاص وبالأخص إذا كان هذا الأمل مصاغاً صياغة فلسفية. وقد هيمنت هذه الملحوظة على أولئك المثقفين الذين تحرروا من وَهْم النظام وأعلنوا أنه مشروع هزيل. وهذه الملحوظة مردودة إلى أن الفلسفة تعين الانسان على العثور على المواطنة فى أخلاق تتسم بجميع الصفات البشرية.

وفى مواجهة ذبح الحركة الوجودية للنظريات الأخلاقية المتحجرة ستبقى بعض الأنسقة مثل النسق الأخلاقى لابن رشد. وثمة نداءات صارخة تدعو إلى التخلى عن الأنسقة السياسية والاجتماعية والأخلاقية المطلقة. وهذا يعنى أننا فى حاجة إلى استدعاء مقولة الاعتدال التى هى من أهم خصائص الأخلاق الرشدية. وثمة حركات معاصرة مثل الديمقراطية ذات الطابع الوجودى تدعو إلى تجنب التطرف فى البحث عن الخير مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأرسطية الرشدية الجديدة. إن رفض النظريات الأخلاقية المطلقة التى فرضتها النزعة الوضعية الأخلاقية المتحجرة قد حرضت البشرية نحو

تبنى الرؤى الاعتدالية مثل اعتدالية ابن رشد، والتى لن تسقط فى حفرة الرؤى المطلقية مثل رؤى الأصوليين. ومما هو جدير بالتنوية أيضا أن ابن رشد، على الضد من التراث الفلسفى للعصر الوسيط، قد تبنى السمات غير الروحية لنظريات أرسطو الأخلاقية. ومع ذلك فإن ابن رشد نفسه، بفضل تأثيره، قد أسرع في ادخال الأرسطية فى عقول المفكرين المسيحيين الذين شعروا بالارتياح لالتقاء العقل مع الوحى.

واذا كانت هذه هى نتائج تأثير ابن رشد على تطور الفلسفة فى العالم الاسلامى المسيحى ففى امكان البشرية اذن تأسيس هرمنيوطيقا جادامار حيث أنه قد استدعى جميع الأطر المتباينة، فى البحث الفلسفى، من أجل ادماج الآفاق المتباينة للبشرية. ولا أدل على ذلك من أن البحث الفلسفى المعاصر، في التراث الفلسفى، يتناول مشكلات الخبرة البشرية (بالمر: ١٩٧٧: ٢٠٣). ومن هذا البحث الفلسفى ننتج النصوص ذات الطابع الأخلاقى. وإذا ما تعمقنا التحليل فإن انتاج النصوص في الآفاق المتباينة للخبرة البشرية يحقق نفس الغاية وهى البحث عن حلول للمشكلات الناجمة من خبرة الانسان سواء كان مسلما أو مسيحيا أو يهوديا أو من الخوارج. والفتاوى الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، التى غالباً ما تتوق إلي تحقيقها هذه الأنواع المتباينة من التراث، هى الواهبة للحياة. واذا كانت هذه الأنواع المتباينة من التراث الواهبة للحياة من غير أن تحدث ضرراً لأى منها فَمنْ هو ذلك الانسان الذى يستطيع أن يجهض صياغة أخلاق موحَّدة على النمط الأرسطى الرشدى بما تنطوى عليه من خصائص عالمية فى محاولة لبناء الجسور.

إن التعددية والتكيفية اللتين تسمان عصر ما بعد التنوير وما بعد الحداثة هما السبب فى إحياء الرشدية مع اعادة صياغتها على الأخص فيما تركته لنا من أخلاق. إن مطلقية الأوائل ونظريات العصر الوسيط التى رفضتها نظريات التنوير المعقدة ومسلماتها كانت مهيأة لحث البشرية على التلذذ بالمقولات المنطقية المخدرة اللاانسانية. وهذا نوع من الحجج أدته قلة من الأتباع التي انجذبت بسحر صليبيى النزعة الوضعية.

إن ما بعد الحداثة، على الأخص التفكيكية، تدلل على أن أى خطاب ليس حياديا بل هو منغمس فى اخضاع البشرية، وأن الدواء الشافى من هذا الخطاب هو أخلاق التباين.

إن الأخلاق تنطوى على احترام الآخرين. والتركيز على التباين يفضى إلى اثارة آخرية الآخر من حيث هى واقعة، بل إلى بيان أهمية الآخر كشرط مسبق لوعى الذات بذاتها. والاحترام، في جزء منه، مؤسس على أن العلاقات الانسانية تفترض وجود الذات والآخر (سارتر: ١٩٥٨: ٣٦١ - ٣٦٤). ويستطرد سارتر قائلا: «أنا دليل على وجود الآخر. هذه هى الحقيقة الأصيلة»(سارتر:١٩٥٨-٣٦٣).

إن بوليتيكا ما بعد الحداثة، تفضى إلى التسامح في التباين. وثمة حدود يجب وضعها للتسامح. والسياسة هي التأثير المتبادل بين الضغوط فى مجتمع التضامن، وفيه قبول الطوائف ومقاومة تحكم المسايرة. وهذا المجتمع يسمى «مجتمعا طائفيا متجذراً فى قيم التباين، أى مجتمعا

سياسيا يقر التضامن ولا ينكره، لكن الناس يختارون أساليب متباينة لتسيير حياتهم (هوثورن: ١٩٩٢: ٩٥).

وتأسيسا على ذلك تصبح الرشدية عنصرا جوهريا فى مسار التحول لانتاج نظام عالمى جديد يخرج من الأشلاء التى تركتها الأنظمة المدمرة والمطلقية في الأزمنة الغابرة. ختاما، فلندع البشرية إلى أن ترفع هامتها فوق الانقسامات السياسية والدينية والثقافية، مثل طائر الفينكس، من أشلاء الشمولية الاجتماعية والسياسية والثقافية، وترتفع إلى الآفاق الانسانية الرحبة التى تتسم بقبول كل ثقافة للثقافات الأخرى مسترشدة فى ذلك بالحتمية الرشدية.

□□□

الهوامش

(١) Edwards P (ed) (1962): The Encyclopedia of Philosophy. New York: Macmillan Publishing Company.

(٢) Hawthorn, G. (1992): "Is Postmodernism Politics?" History of the Human Sciences 5 /3 1992, 92 - 97.

(٣) Husik.I, (1960): History of Medieval Jewish Philosophy. New York: Meridian Books.

(٤) Kant, I (1960):Religion within the Limits of Reason Alone (Green et al. trans.) New York: Harper Torchbooks.

(٥) Knowles, D. (1963): The Long Evolution of Medieval Thought, London: Longman, Green, and and Co.

(٦) Palmer. R.E (1977): Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: Hermeneutic: Evanston, Northwestern University Press.

(٧) Randall, J. (1970): The Career of philosophy vol. I. From the Middle Ages to the Enlightenment. New York: Columbia Universiy Press.

(٨) Sartre, J. P. (1958): Being and Nothingness, London Methuen Press.

□□□



فهم الدين

ايمان سوديبيو (اندونيسيا)
أستاذ الفلسفة بجامعة چكارتا (اندونيسيا)

مقدمة

إن الغاية من عقد هذا المؤتمر هى البحث عن أسلوب للتفكير مستعينين فى ذلك بابن رشد وبكيفية مساهمته فى توليد التنوير فى العالم العربى والاسلامى بحيث يكون أساساً لوضع جسر ثقافى بين الثقافات الاسلامية والعربية والافريقية والآسيوية. وسأعرض لهذه المشكلة، فى بحثى هذا، من منظور فلسفة الدين. ومن هذه الزاوية فإننى سأناقش رأى ابن رشد فى العلاقة بين الفلسفة والدين. وهنا سأركز على مبادئه وأمتنع عن الخوض فى المسائل الجزئية الخاصة بالدين فى زمانه مثل قدم العالم ومعرفة الله للجزئيات.

وسأنافش، في هذا البحث، النقاط التالية:

١- التطور الحديث للعالم مشيراً فى ذلك إلى عوامل التفكك.

٢- تناولات فلسفة الدين لمواجهة عملية التفكك

٣- رأى ابن رشد فى العلاقة بين العقل والدين.

٤- كيفية استخدام تعاليم ابن رشد فى تأسيس الجسر الثقافى.

١- التطور الحديث للعالم

فى عام ١٩٩٣ نشر صمونيل هنتنجتون مقالاً بعنوان «صدام الحضارات» فى مجلة «شئون أجنبية».[(١)] وقد أحدثت هذه المقالة ردور أفعال بين مؤيدين ومعارضين. ويمكن ايجاز نظرية هنتنجتون في النقاط التالية: يميل خبراء السياسة، حتى اليوم، إلى اعتبار الايديولوچيا والعوامل الاقتصادية هى العوامل المحددة للسياسة الكوكبية. أما العوامل الثقافية فالاهتمام بها ضئيل. وثمة تيارات حديثة تدلل على أن العوامل الثقافية، فى مستقبل الأيام، ستكون هى المحددة للسياسة الكوكبية. والدين هو أهم عامل من بين العوامل الثقافية. ولهذا فإن التوترات والصراعات المستقبلية ستنشأ عبر «الخطوط الثقافية الخاطئة» من قبل المسيحية الغربية، والمسيحية الأرثوذكسية السلافية، والاسلام،

والكنفوشية والهندوكية والبوذية، وافريقيا وأمريكا اللاتينية. أما فى المستقبل القريب فإن هنتنجتون يرى أن أهم صراع سيحدث بين المسيحية الغربية والثقافة الاسلامية والكنفوشية. ومن هذه الزاوية فإن نظريتة مرعبة، ومن ثم فهى تثير ردود فعل متباينة. يقول دنالد ارمسون (أستاذ بجامعة وسكنسون) عن هذه النظرية أنها خيال فى خيال[٢].

أما مجلة «الاقتصادى» (أغسطس ١٩٩٤) فقد أجرت مسحاً شاملا للاسلام والغرب استناداً إلى نظرية هنتنجتون. وأيا كان صدق هذه التحليلات للموقف الدولى الراهن فإن الصدق الوحيد الباقى هو أن الدين يؤدى دوراً هاماً فى اندلاع الحرب أو استتباب السلام. وما يهمنا هنا هو رؤية هؤلاء المفكرين لكى نتجنب صراع الأديان وتأمين التناغم الدولى.

هنتنجتون: فى المستقبل لن توجد ثقافة عالمية بل ثقافات متبانية، وعلى كل واحدة منها أن تعيش جنباً إلى جنب مع الأخرى[٣].

دونالد امرسون: في مجتمعات متعددة الثقافات علينا أن نحافظ على الانفتاح والتسامح الثقافى لكى يظل خيال هنتنجتون مجرد خيال[٤].

مجلة الايكونومست:

على كل ثقافة أن ترى أن هذه الفترة هى فترة التغير. وعلى الغرب أن يكون روحانياً ومتديناً أكثر مما كان عليه، وعلى المسلمين أن يكونوا أكثر تنوراً فى أسلوب حياتهم مع المحافظة على تدينهم وروحانيتهم. وعلى الاسلام أن يذكّر العرب بالتدعيم المشترك لما يدافعون عنه، لأن كلاً من الاسلام الغرب لم يعد ينظر إلى الآخر على أنه لا أخلاقى ومتعصب[٥].

تناولات الفلسفة الدين

من وجهه نظر فلسفة الدين فإن امكان أن يكون الدين عاملاً مسبباً للتفكك أو التناغم إنما يتوقف على فهم الانسان للدين في الدوائر الاسلامية ثمة تمييز بين الدين الطبيعى والدين الموحى[٦]. وقد أصبح هذا التمييز سائداً عندما نتحدث عن الدين فى البلدان التى يكون فيها المسلمون هم الغالبية. حيث أن كلاً من الدين الاسلامى والمسيحى والدين اليهودى هو دين سماوى فإن بعض المسيحيين يتبنى هذا التمييز فى فهم الدين. وهذا النوع من الفهم موروث من اليهودية والمسيحية والاسلام. وهذا الفهم، فى رأيى، هو المصدر الأساسى لما نعانيه من مصاعب فى هذا العصر.

أولاً: هذا التمييز يقسم البشرية قسمين: أصحاب الدين الموحى، وأصحاب الدين الطبيعى الذي ينظر اليهم على أنهم في مرتبة أدنى من أصحاب الدين الموحى من الله.

ثانياً: إن هذا التمييز يقسم المؤمنين قسمين: المؤمنون وأصحاب البدع. وهذا التمييز يستند إلى تباين فى تأويل الكتب المقدسة بين تأويل السلطات الرسمية وتأويل أصحاب البرهان الذين ينتهون إلى نتائج مختلفة.

ثالثاً: إن هذا التمييز هو مصدر التوتر الراهن بين اليهود والمسلمين والمسيحيين الغربيين.

ومع ذلك فإن هذا الفهم للدين ينطوى على امكان ايجاد مخرج من هذا المأزق. وهذا المخرج ينبغى أن نبحث عنه في مجال الشقاق الناشئ من تأويل الكتب المقدسة ثم نسلط الضوء بعد ذلك على مشكلة العلاقة بين العقل والدين فى الدين الموحى.

المشكلة الأساسية:

هذه المشكلة هى القاسم المشترك بين الاديان السماوية: اليهودية والمسيحية والاسلام. فأصحاب هذه الأديان يؤمنون بأن أديانهم هى وحى من الله، ولذلك فإنه ينبغى الخضوع، حرفياً، لما تمليه الكتب السماوية من تعاليم وأوامر ومحرمات، وبالتالى الالتزام بحرفية الآيات من حيث أن الله هو الحقيقة النهائية، ومن ثم فكلامه ينبغى أن يكون صادقاً حرفياً. وليس لدى المؤمنين أية مشكلة، طالما أن مؤسس ديانتهم لا يزال حياً. فما عليهم إلا أن يتبعوه وفيما يعلّم وفيما يفعل. ولكن المشكلة تنشأ عندما يموت المؤسس وتسجل تعاليمه فى نص، إذ يواجه المؤمنون المشكلة الخاصة بفهم كلامه، وبالأفعال التى ينبغى الاتيان بها من غير مرشد من نصوصه فى هذه الحالة يتقدم معلمون رسميون لتأويل النص الدينى استناداً إلى ممارسات المؤسِّس. وأيًا كان الأمر فإن مجرد بزوغ تأويل واحد فإنه يفضى بدوره إلى تأويلات متباينة تبدو أكثر معقولية. وهنا يتدخل العقل لكى يحسم المسألة الدينية. وتنشأ التباينات فى التأويل ليس فقط بسبب تباين المواقف الثقافية المحلية لكن أيضا بسبب أن المؤمنين يحيون في عالم يتسم بأسلوب متباين في التفكير. فالناس عندما يصبحون مؤمنين فأنهم لا يغيرون أسلوبهم «القديم» في التفكير، وبالتالى فانهم يحاولون تبرير أسلوبهم هذا فى اطار معتقداتهم الجديدة بدلا من الاستغناء كلية عن هذا الأسلوب القديم.

الفلسفة والدين:

فى كتابه بعنوان «الأديان والفلسفة» يتناول ريتشارد شيفلر العلاقة بين الفلسفة والدين(٧) على النحو الآتى:

١- كانت وظيفة العقل، في الفلسفة اليونانية القديمة، التحرر من التفسير الأسطورى للطبيعة ولهذا بدأ الانسان فى استخدام «المنهج العلمى» فى تفسير الطبيعة. ومع ذلك لم يتخلص اليونانيون من نظرتهم الدينية إلى الحياة.

٢- بعد مدة من الزمان تحول السؤال عن «كمال الطبيعة» إلى السؤال عن «الوجود العام» فابتداء من أفلاطون وأرسطو بدأ البحث عن الوجود المطلق أساس الموجودات كلها، وفهم العلاقة بين الموجودات فى هذا العالم وبين الوجود المطلق، وعن كيفية نشأة هذه الموجودات من هذا الوجود المطلق.

٣- مع بداية المسيحية كانت الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الجديدة هى السائدة بين العلماء بينما كانت الغنوسية هى المحافظة على الحكمة العلمية والعاطفة الدينية. وعندما أصبحت المسيحية وكذلك الاسلام الديانة الرسمية كان معظم المؤمنين قد تبنوا أو تعلموا هذه الفلسفات على أنها أسلوب حياة.

٤- انشغل الفلاسفة، فى كل من الاسلام والمسيحية، باعادة تقييم الفلسفات السائدة وأسلوب الحياة في علاقتهما بايمانهم الجديد.

٥- عندما ذاعت آراء أرسطو استعان اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون والمسلمون بهذه الآراء لتفسير ايمانهم.

٦- كان الرأي السائد فى كل من المسيحية والاسلام أن الدين متفوق على الحكمة وعلى العقل الخالص، ومع ذلك فإن العقل قادر على فهم قضايا الدين الخاصة بالله والعالم

وفى رأيى أن هذه الأنطو - ثيولوجيا هى أصل الانقسامات الدينية. فالترادف بين الله والوجود المطلق أفضى بالفلاسفة إلى الاستعانة بالانطولوجيا العقلانية لتفسير وجود الله وصفات الله، وجاء هذا التفسير عقلانيا وأفضى بدوره إلى تفسير عقلانى أخر معارض. وهكذا أصبحنا فى مواجهة تفسيرات عقلانية متعددة قد تكون متناقضة مع النص الدينى في معناه الحرفى. ومن ثم أفضت إلى تبرير هذا النص بتأويل غير حرفى كان من شأنه اثارة المعلمين الرسميين واللاهوتيين الذين أرادوا انقاذ نقاء التعليم الدينى استناداً إلى التعليم الرسمى التقليدى الملتزم بالمعنى الحرفي للنص الدينى. وواجه الفلاسفة المسيحيون والمسلمون هذا التناقض. ولم تكن المواجهة رهيبة في المسيحية إلا أنها كانت كذلك في العالم الاسلامى بدعوى أن أية بدعة لابد من القضاء عليها وعلى أصحابها. وقد حدث ذلك لابن رشد. وأعتقد أن سبب ذلك هو إعمال العقل فى المجال الأنطو - ثيولوجى وهو مجال محفوف بالمخاطر.

عمانوئيل كانط

حاول كانط الخروج من المأزق الأنطو - ثيولوجى استناداً إلى إعمال العقل الخالص[٨]. ويمكن معرفة رأي كانط في الدين فى مؤلفين: «نقد العقل العملى» و «الدين فى حدود العقل وحده».

وأفكاره الأساسية فى فلسفة الدين تدور على أن الله مجرد فكرة، وإحدى مسلمات العقل. ولهذا فهو ليس موضوع معرفة لأن المعرفة تختص بما هو موجود فى المكان الزمان. وفكرة الله، فى رأى كانط، ضرورية للأخلاق، والأخلاق، عنده، التزام بالواجب نحصل عليه من اعمال العقل وحده. والأخلاق بدورها تفضى إلى فكرة الله باعتبارها فكرة نافعة. بيد أن الأخلاق لا تستند إلى الله وإنما تستند إلى استقلال الارادة وإلى عقل الانسان.

وتأسيساً على ذلك فإن الانسان، فى رأي كانط، ليس فى حاجة إلى اثبات وجود الله باعتباره الوجود الأعظم ثم إلى ربط الموجودات الأخرى بهذا الوجود الأعظم. كما أن الانسان ليس فى حاجة إلى الأنطو - ثيولوجى. ولهذا فإن الدين، عند كانط، ليس دوجما وإنما أخلاق. بل إن الدين الحق هو دين قابع في الانسان من الداخل. إنه مجرد استعداد أخلاقى. ومن هذه الزاوية ينبغى فهم قول كانط «ثمة دين واحد ليس إلا مع تعدد الاعتقادات»[٩].

وقد ذهب كانط إلى الحد الذى قال فيه إن المسيح كابن لله ليس شخصية تاريخية. إنه مجرد تشخصن لمبادئ الأخلاق[١٠]. وبالطبع فإن السلطة الكنسية الرسمية قد عنفت كانط بسبب هذا

الرأى.

إن أهمية تعليم كانط فى الدين مردودة إلى أن العقل لا ينشغل بمعرفة الله للوصول إلى الحق ذلك أن من شأن هذه المعرفة أن تفضى إلى الصراع بين الأديان بدعوى الدفاع عن الحق. بيد أن العقل يسلّم بفكرة الله باعتبارها نامغة للعقل فى التزامه بمبادئه الأخلاقية وفي تنفيذه لارادة الله بمعنى ممارسة القواعد الاخلاقية ونحن على اقتناع أكثر بالواجب.

إذن الله هو الدافع الجوانى من قبل العقل لفعل الخير. والبشرية برمتها يكون لديها الدين الحق فى حالة اعمال العقل لتنمية الحياة الخيرة.

والعقل اذن مازال مرتبطا بالدين ولكن مع التحرر من الأنطو -ثيولوجيا. وهو فى هذه الحالة يكون قادراً على أن يكون جسراً بين الاعتقادات الدينية.

وننتقل الآن إلى ابن رشد

تعاليم ابن رشد فى العلاقة بين العقل والدين

يتناول ابن رشد هذه القضية فى كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ويمكن تلخيص نظريته على النحو الاتى.

١- إذا كانت دراسة الشريعة، للعالم فلسفة، وإذا كانت الشريعة تأمرنا بهذه الدراسة ؛ فالشريعة اذن تأمرنا بالتفلسف.

٢- ينبغي أن تكون هذه الدراسة محكومة بالبرهان العقلى

٣- من أجل التحكم في البرهان العقلى ينبغى على علماء الدين دراسة المنطق كما يدرس المحامون البرهان القانونى. وليس ثمة بدعة فى الحالتين. وينبغى أن يُتعلم المنطق من المناطقة القدامى على الرغم من أنهم ليسوا مسلمين.

٤- بعد دراسة المنطق نتجه مباشرة إلى دراسة الفلسفة. وهنا أيضا يجب أن نتعلم من الأوائل كما يحدث ذلك فى الرياضيات والقانون. ومن ثم يكون من الخطأ الامتناع عن دراسة الفلسفة القديمة.

٥- إن الشريعة قد عينت للمسلم الطريق إلى الحقيقة الملائم لطبيعته استنادا إلى المنهج البرهانى والجدلى والخطابى.

٦- ليس ثمة تعارض بين الحقيقة البرهانية والحقيقة الدينية.

٧- اذا تعارض المعنى الظاهرى للنص الديني مع النتائج البرهانية فينبغى تأويل النص مجازيا.

٨- يقبل جميع المسلمين التأويل المجازي ولكنهم لا يختلفون إلا على مدى تطبيقه.

٩- عندما نؤول النصوص الدينية مجازيا يجب ألا نخرق الاجماع الاسلامى إذا ما كان يقينياً. بيد أنه من المحال أن يتم اليقين فى النصوص النظرية لأن ثمة علماء لا يرغبون فى افشاء تأويلاتهم.

١٠- تنقسم النصوص الدينية ثلاثة أقسام فيما يختص بامكان التسامح عند الوقوع فى الخطأ:

أ- النصوص التى يجب الالتزام بمعناها الحرفى. وحيث أن معناها يمكن فهمه بالمناهج البرهانية والجدلية والخطابية فلا عذر لأحد اذا وقع فى خطأ تأويلها مجازيا.

ب- النصوص التى ينبغى على الجمهور أن يأخذها بمعناها الظاهرى والتى ينبغى على أصحاب البرهان أن يؤولوها مجازيا، ولا عذر للجمهور اذا ما أولها مجازيا، ولا عذر لأصحاب البرهان إذا ما اقتصروا على معناها الظاهرى.

حـ- النصوص التى نشك فى وضعها فى القسمين السابقين. إن أصحاب البرهان معذورون إذا وقعوا فى الخطأ. أما الجمهور فينبغى أن يكتفى بالمعنى الظاهرى لهذه النصوص. وإنه من الكفر أن يعلن أصحاب البرهان عن تأويلاتهم المجازية فى كتابات شعبية. ولهذا ينبغى منع الكتب البرهانية عن الجمهور وليس عن العلماء.

١٢- إن الغاية التى ينشدها القرآن تعليم العلم النظرى والعلم العملى الحق وتعليم الممارسات والاتجاهات الصحيحة.

١٣- يعلمنا القرآن المفاهيم مباشرة وبالرموز، ويستعين بالحجج البرهانية والجدلية والخطابية. والحجج الجدليه والخطابية هى السائدة لأن المفاهيم، في هذه الحجج، تُعطى مباشرة أو بالرموز، وفى تركيبات متنوعة، وفى المقدمات والنتائج.

١٤- فى حالة وجود الرموز، على البرهانيين والجدليين والخطابيين محاولة فهم المعنى الرمزى أو الاكتفاء بالمعنى الظاهرى، كل على حسب قدراته.

١٥- إن تفسير المعنى الباطنى لأولئك العاجزين عن فهمه هو هدم لاعتقادهم فى المعنى الظاهرى من غير اعطاء بديل يحل محله. والنتيجة شيوع الكفر فى المتعلمين والمعلمين. والأفضل أن يدعَى العلماء الجهل.

تأملات فى تعاليم ابن رشد

١- تعليمه بأن الشريعة هى التى توجه الفلسفة.

٢- قسمته للقدرات البشرية إلى برهانية وجدلية وخطابية.

٣- التأويل المجازي مشروع لكنه محصور فى الحاصلين علي موهبة البرهان العقلى.

٤- ربط النص الدينى بأساليب التأويل المختلفة.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول بأن ثمة علاقة حميمة بين القرآن والتأويل العقلى بشرط ألا يقوم بهذا التأويل إلا المتمرسين على المنطق القياسى والميتافزيقا المنقولين عن المعلم الأول أرسطو. وفى هذه الحالة لا يشترط أن يكون المعلم الأول مسلماً. وابن رشد لديه عقل مفتوح. ولا يستعين بالفلسفة لفهم القرآن إلا الفيلسوف- الكلامى. والتأويل المجازي يحرر المؤول من التأويل الحرفى. وهنا ثمة امكانية فى تجاوز الدين للتأويل الجدلى والخطابى. ونكرر القول بأن هذه الامكانية ليست مشروعة إلا للعلماء.

٤ - تأمل الخير.

إن علماء الدين المعاصرين لا يعرّفون الدين على أساس مفهوم الألوهية. فثمة ظواهر عديدة فى ثقافات عديدة لها مغزى دينى، بمعنى أنها جزء من «دين» لا يصلح معه مفهوم الألوهية. ومع ذلك فثمة محاولات لتعريف الدين بحيث يشمل كل الظواهر التى تنتسب إلى الدين وترضى أصحاب الثقافات. بيد أن هذه المحاولات لم يكن لها جدوى.

ثم إن علماء الدين المعاصرين قد ملّوا المشاجرات بين الأديان فاتجهوا إلى تعريف للدين يتجاوز المؤسسات الدينية الرسمية.

وفي هذا السياق أود أن أعرض لنظرية «چون هك» فى كتابة «تأويل الدين»، ولنظرية «كنْ ولبر» فى كتابه «اله اجتماعى» (نحو فهم جديد للدين).

يقول چون هك فى مفتتح كتابة «آمل أن يكون هذا الكتاب بياناً لتبرير الاعتقاد الديني عندما نؤسسه على خبرتنا بما فيها الخبرة الدينية. وأن من شأن ذلك أن يفضى بالضرورة إلى بزوغ مشكلات خاصة بالتعددية الدينية. وأن ثمة مصادر فى التراث العالمى تسمح بحل هذه المشكلات اذا ما استندت إلى أسس فلسفية. وإذا ما دللّ هذا الحل على امكان قبوله من التراث الموجود فى كل ثقافة فانه يصلح أن يكون أساساً للاحترام المتبادل المولّد بالضرورة لحوار مثمر بين العقائد، ولتعاون عملى لمواجهة التهديدات المشتركة(١٢).

إن حل چون هك للتعددية الدينية ينطوي على رفض الأنطو - ثيولوجيا لأنه يعطي حجة واقعية لحقيقة الدين ؛ بمعنى أن ماهية الدين تكمن في الخبرة الدينية الانسانية في بحثها عن المطلق. فاله الأديان، عنده، ليس إلا مظهراً للمطلق وليس المطلق فى ذاته (وهنا يستخدم چون هك تفرقة كانط بين الظاهرة والشئ فى ذاته)(١٣).

أما كن ولبر فإنه يرى أن قمة الخبرة الدينية الحقه تتوحد مع المفارق. ولهذا فإن فى كل دين مراحل من التدين للمعتقد، وكأنه يقول ضمنيا إن المؤمنين الذين يقفون عند المستوى الأدنى يسلكون بطريقة فجة فى حين أن المؤمنين الذين ارتقوا إلى قمة الخبرة الدينية يدخلون في تناغم وتعاطف مع الآخرين ومع الأديان الأخرى. أما عند المستوى الأعلى فيختفى التمايز بين الأديان.

يفرق كن ولبر بين ستة مستويات(١٤). عند المستوى الفزيقى التدين لصيق الصلة بالماديات وعند المستوى العاطفى التدين مرتبط بالعلاقات الحميمة بين المؤمنين. ومع ذلك فالعلاقات تنطوى على إقصاء. وعند المستوى النفسي يبزغ التأمل وتنشأ البصيرة وتميل الأديان إلى اختبار الاقتراب من الله، وإلى رؤية البشرية في الله. أما المستوى الأخير فهو مستوى الامتصاص الراديكالى للكل فى اللامخلوق.

ومما هو جدير بالتنويه أن كلا من الفيلسوفين يعبر عن الله بلفظ عام مثل المطلق واللامخلوق.

عودة إلى ابن رشد مع تجاوزه

قد يثار هذا السؤال:

ما علاقة نظريات فلسفة الدين بابن رشد؟

أود أن أوضح كيفية الانتقال من بعض أفكار ابن رشد إلى فلسفة كانط، ومنها إلى أفكار جون هك وكنْ ولبر فى فهم الدين والعقل من أجل اقامة جسر ثقافى.

ابن رشد هو ابن عصره، ولهذا فإن علمه مازال مغروزا في الانطو - ثيولوجيا. ومع ذلك فقد حاول بيان أن العقل محكوم بالدين، وأن العقل في مستوى الدين عند أهل البرهان. فقد أشار ابن رشد إلى أن التأويل المجازى يتفق والبرهان العقلى. ومن ثم فالعقل قادر على مجاوزة حدود التأويل الحرفى الرسمى.

ثم جاء كانط وجعل العقل يتجاوز معرفة الظاهرة، ووضع الدين والعقل في الأخلاق. ومن ثم انتزع كانط الدين من مجال التعليم الرسمى، وبذلك أصبح الله فكرة ترنسند نتالية.

ويري ابن رشد، على المستوي الفلسفى، أن ليس ثمة فارق بين المسلم وغير المسلم. ولهذا فعلى المسلمين أن يتعلموا من الفلاسفة غير المسلمين. ويرى كانط أن الدين واحد عند أصحاب الأخلاق الخيرة والوعى العقلانى على الرغم من انتمائهم إلى معتقدات رسمية متباينة.

ونفس الأفكار عند جون هك. فقد وضع الدين والعقل على نفس المستوى، مستوى الخبرة الدينية التى تسمح بقبول التعددية في الدين. ومن أجل تجنب الصدامات الدينية يجب التفرقة بين الظاهرة والشئ فى ذاته على نحو ما يرى كانط حتى يمكن للعقل أن ينظم الظواهر. وقد استعان جون هك بمفهوم كانط عن الدين فانتزع الله من مجال المعرفة، وأطلق عليه لفظ المطلق واعتبر اله الأديان الرسمية مجرد تجليات له، ومن ثم يمكن للعقلانيين أن يخدموا الله فى أديانهم من غير أن يصطدموا بالأديان الأخرى، لأن كل الأديان تخدم المطلق.

واكتفى كنْ ولبر ببيان المراحل النفسية التى تسمح بتحقيق المتدين الكامل. ومع ذلك فثمة فكرة كامنة يمكن رؤيتها وهى أنه بالنسبة إلى المتدين الكامل فإن الأديان كلها تفضى إلى نفس المطلق. أما الميل إلى رؤية التباينات والصدامات الناشئة من هذه التباينات فمردودة إلى عوامل ونظريات خارجية خاصة بالمستوى الأدنى للتدين.

وأعتقد أن ابن رشد قد دعا إلى مثل هذا النمط من التفكير دون الاشارة إلى مراحل التطور الدينى. ومن أجل قبول التأويل الفلسفى المجازى الذى يتفق مع الدين علينا مجاوزة البرهان الخطابى والبرهان الجدلى، والوصول إلى النضج العقلى الذى يتجاوز مستوى الجمهور، وإلى البرهان العقلى المماثل للمرحلة العليا من التدين عند كنْ ولبر.

وأنا على وعي بأن كلا من ابن رشد وكانط وجون هك وكنْ ولبر يتحدث عن شيء مباين. ولكنهم متحدون في نمط التفكير وهو نمط يسمح للعقل وللممارسات الدينية بمجاوزة حدود المعتقدات الطائفية. علينا اذن أن نضع الله فوق التعبيرات الانسانية، وهذه أعلى مكانة له، وأن نركز على فعل الخير وتبادل الخبرات الدينية بدلا من الصراع حول النظريات والصيغ. فنحن أهل البرهان الذين كان يعنيهم ابن رشد، ونحن نقف عند أعلى مرحلة من مراحل الحياة الدينية (وليس بالضرورة أن تكون هي مراحل كنْ ولبر). ونحن قادرون على بناء الثقافات لأن الثقافات ليست إلا تجليات للمطلق.

□□□

الهوامش

(١) The article of Samuel. P. Huntington is found in Indonesian translation in the Magazine Ulumul Qur'an: No; 5 vol IV, 1993, pp 11- 25.

(٢) K. Emerson's article is translated into Indonesian in Ulumul Qur'an: No; 5 vol IV, 1993, pp 44- 50

(٣) Samuel. P. Huntington: ibidem, p 25

(٤) Donald. K. Emersons;: ibidem p 50

(٥) NN: The Economist, August 6th - 12th, 1994, Survey p 16.

(٦) See article on Agama, in Ensiklopedi Islam, pp 63- 65

(٧) Richard Schaeffler: Religions - Philosophies,, 1983,, pp 47 - 63

(٨) See Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Freiburg, 1991, pp 336 - 353. John Kemp: The philosphy of Kant, New York, 1968, pp 90-96

(٩) Raymond Schmidt: Immanuel Kant. Die drei Kritiken p 381

(١٠) Johnnes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, 1991, pp 351.

(١١) George. F. Hourani: Averroes, On the harmony of religion and Philosophy, 1961, pp 44 - 71.

(١٢) John Hick: An Interpretation of Religion, 1991, pp XV

(١٣) John Hick: Ibidem, p 236 - 249

(١٤) Ken Wilber: The Sociable God; 1984, pp 44.

□□□

الأصولية في باكستان

غزاله عرفان

أستاذ بقسم الفلسفة بجامعة البنجاب (باكستان)

للغة وظيفتان: اخبارية وانفعالية. الوظيفة الاخبارية تتناول الاستعمال العلمى للكلمات، والوظيفة الانفعالية تتناول أحكام القيمة. وهذه كلها ليست إلا مجرد آراء ذاتية تعبر عن قصد مختار وليس عن معنى واقعى للكلمات. المشاعر والانفعالات والاتجاهات واردة كذلك. وأبدأ بمقولات ثلاث للمنطوقات الانفعالية:

١- مقولة المديح أو المقولة الايجابية

٢- مقولة الحياد

٣- مقولة الحطة أو المقولة السلبية

وأستعين هنا باقتباس من برتراند روزالى

١- أنا جازم	(مديحى)
٢- أنت عنيد	(حيادى)
٣- أنت خنزير غبي	(مُحقر)

ومثالان آخران من ستروسن

١- أنا غاضب بحق	(مديحى)
٢- أنت متضايق	(حيادى)
٣- هو مزعج بلا مبرر	(مُحقر)

هذه النكات تبين أن الكلمات يمكن أن تكون متماثلة في معناها الحرفى ومع ذلك فهى إما معتدلة أو على الضد من ذلك من حيث معناها الانفعالى. ووليم چيمس فى مقاله «معضلة الحتمية» يستخدم كلمة لاحتمية للدلالة على الحرية لأن لفظ الحرية ينطوى على معنى مديحى.

والغاية من هذه التدريبات محاولة التعرف على لفظ «أصولية». هو لفظ بشع أحيانا، وأحيانا أخرى هو لفظ مهين، ولكنه في الأغلب لفظ مُحقر. بيد أن بعض المسلمين يستخدمه كلفظ مديحى، ولكن رواجه ظل محدوداً لأن هذا المفهوم ليس وارداً فى علم الكلام، وإنما مصدره

واستخدامه وارد فى علم اللاهوت المسيحى. ومن ثم فهو لا يمثل أى نموذج ايديولوجى فى الاسلام.

وأيا كان الأمر فان بزوغ الحمتية الدينية ظاهرة عالمية. إن اليهود السنيين والمسيحيين والمسلمين والهندوس والبوذيين يولولون على العلمانية الغادرة التى زحفت على مجتمعاتهم. وقد حاول رونالد ريجان في أمريكا احداث تعديل فى الدستور لادخال الصلاة فى المدارس. هذه العودة إلى الايمان والاعتقاد قد صدرت عن خيبة أمل فى العلم والتكنولوجيا. وقد تكون وهذه العودة أيضا نتيجة طبيعية لممارسة الشك إلى أبعد الحدود. وقد تكون مردودة إلي الحاجة إلى تكرار القول بأن الايمان يجلب السلوى والسكينة. ويبدو أن البندول قد تحرك من الايمان إلى الالحاد ثم إلى الايمان.

والسؤال اذن:

هل استخدام لفظ «أصولية» ينطوى على سوء نية؟ هل ثمة عداء صاخب خفى ضد المسلمين الذين ينظر إليهم على أنهم مهددون للعصر، وبذلك يمكن القول بأنها رؤية المدافعين عن الغرب الذين يقولون «اطلق على الكلب اسماً سيئاً ثم اقتله» أو شكك فى هوية أى غلام ثم اشنقه».

قد يكون من الملائم أن نتذكر أن النائب السابق لرئيس الجمهورية الأمريكية دان كويل وهو يسرد التحديات التى تواجه الحضارة الغربية فى مؤتمر فى عام ١٩٩٠ أعلن أن الاسلام والنازية والشيوعية تشكل تحدياً يستلزم من الغرب مواجهته. وحيث أننا الآن ليس لدينا سوى قطب واحد فى العالم، وسوى «نهاية التاريخ» (فوكوياما) فليس لدينا سوى الاسلام مهدداً طبقا لهذه الرؤية التى تطل علينا فى الأفق.

وقد أيدّ هذه النظرية هنتنجتون الأستاذ بجامعة هارفارد (١٩٩٣) فى مقال له بعنوان «صدام الحضارات» حيث يقرر أن الغرب يواجه الاسلام كما لو كان يعيش فى زمن الحروب الصليبية في العصور الوسطى.

ويبدو أن التهديد الموجه إلى المسيحية أقوى من الحياة لأن المسلمين يصرون على أن شخصيتهم مناضلة ومجتمعاتهم عنيفة ومزعجة. والمصادرة الواردة هنا هى أنه ليس ثمة ميول فاشية فى الأمم أو المجتمعات العلمانية. وفي عام ١٩٨١ حاول محمد على أجيا اغتيال البابا. وقد وصُف بأنه مسلم أصولى. وقال چيمس زغبي رئيس اللجنة الأمريكية العربية «إن لجنة العمل القومى ليست مؤسسة أصولية اسلامية ولكنها حزب علمانى فاشى. ولكن حتى لو كانت لجنة العمل القومى مسلمة فان ذلك لن يكون اتهاماً موجهاً إلى جميع المسلمين، لأننا لو استخدمنا هذا المنطق فان اضطهاد اليهود سيعتبر «عملاً مسيحياً»، وأن القنابل التى سقطت علي هيروشيما ونجازاكى هى «قنابل مسيحية». واذا تصادف أن يكون لكل من باكستان وليبيا مشروع ذرى فان القنبلة عندئذ تكون قنبلة اسلامية. ولهذا فنحن فى هول من جراء الحاق هذه الصفة بالمسلمين فقط.

وثمة نظرية عنصرية أخرى تؤكد على أن عداوة السامية التى شاعت في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن والتى كانت موجهة ضد اليهود اتخذت الآن مساراً آخر وهى أنها أصبحت موجهة ضد العرب بحيث يصبح شعار تفوق الجنس الآرى هو الخلفية الكامنة وراء هذه الصورة.

هل هذه الصورة الحقيرة مبررة بغض النظر عن الذى رسمها ؟ دعناننظر إليها من زاوية مشارك في الثقافة الاسلامية وينتمى إلى الاسلام بدلا من زاوية مشاهد غريب يشعر بأنه مهدد من قبل الاسلام.

كيف يفهم المسلمون هذه الصيحة في العودة إلى الأصول؟ قد نجيب بشئ من التحفظ بشرط أن تمتنع الأرثوذكسية الجامدة عن تعريف النماذج تعريفاً ضيقاً. واذا ألحت على اللفظ وليس على الروح فان المسألة تصبح موضع شك لأنه ليس ثمة يقين مطلق فى المعرفة سواء كانت دينية أو غير ذلك.

إن النماذج برمتها تمدنا ببصيرة أعمق لمعارفنا وبذلك ينتشر التنوير. فكل تحليل بديل يضيف شيئا إلى الحكمة المكتسبة بفضل اكتشافات العقل الانسانى. ولكن عندما تحيك جماعة أو مدرسة نسقاً جامداً فانها تبالغ فى زعمها بأن لديها وحدها النور أما الآخرون فانهم مزورون وكلامهم لغو إن لم يكن بلا معنى. فاذا حدث ذلك فسوف يعترينا القلق. ذلك أن التأكيدات الاحتكارية غريبة على روح المعرفة وقد تفضى إلى ما يسمى بالأصولية بالمعنى الحقير، ومع ذلك فإن العودة إلى الأصول قد يفيد تحليلاً لمفاهيم مستقلة وغير مردودة إلى مفاهيم أساسية. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن العودة إلى الاصول قد يكون لفظا ينطوى على مديح.

وللأسف فان المتدينين لن يقبلوا هذا الرأى. إنهم لا يتوخون التنازل. واذا سلمنا بأن المصدر ليس موضع شك وأن يقينه واضح فلا خوف حول ماذا ينبغى على المسلمين عمله، لأنه في هذه الحالة لا أهمية للعصر أو للظروف. فالمسلمون ضد الاستعانة بقواعد متباينة تساير الظروف المتباينة، وضد اعمال العقل لتأويل هذه الأصول.

ودعونا نتخذ مثالاً لذلك من حزبين أصوليين وقد اخترناهما لتباينهما. وهذا التباين مؤشر على وجود انقسامات بين الجماعات المختلفة تحت المظلة الأصولية. ولهذا فأغلب الظن أن الأصولية ليس لها كيان واحد. فنحن نتحدث عن الجماعة الاسلامية وجماعة التبليغ فى مجال الدين والسياسة.

وأصول هاتين الجماعتين وارتباطاتهما موجودتان فى شبه القارة، وبالتالى فانهما مشتركان فى نفس المناخ الثقافى. والغريب فى الأمر أنهما يجذبان نفس الجماعة الاجتماعية ويجندان أعضاءهما من نفس الأصول. ولهذا فان العداوة بينهما يمكن أن تكون ذات طابع تنافسى. عداوتهما اذن أكثر تعقيداً مما نتصور. ودعونا نستكشف تعقيدات هذه الظواهر.

يقال أحياناً إن الاصولية تزهد فى السياسة كما تزهد المتصوفة، بمعنى التركيز على الجانب الروحى الذى يرد الدنيوى بالضرورة إلى أدنى مستويات القيمة. ومن المحتمل أن السلطة الدنيوية ليست واردة لديها إلى الدرجة التى لا تسمح لها بالوصول إليها - إن العنب حصرم اذا لم يكن في متناول اليد. هذا ينطبق على جماعة التبليغ التى نبذت السياسة لأنه ليس فى الامكان احداث تغيير

فى دولة يحكمها الهندوس منذ عام ١٩٢٦. بيد أن الجماعة الاسلامية لا تفرق بين الدين والسياسة أو فصل الدين عن الدولة. ففى رأيها أن الاسلام أسلوب حياة متكامل. أنه دين وليس لاهوت لأن جميع المناشط الانسانية مترابطة فى أسلوب متجانس وخاضعة لارادة الله. ولهذا فانها تطالب بتأسيس دولة اسلامية نموذجها الأنبياء، ودستور اسلامى، وتعميم قوانين الأسرة بحيث نجد أنفسنا أمام مشروع سياسى أكثر منه مشروع دينى. وتؤمن الجماعة الاسلامية بأنه ليس فى الامكان تطبيق الاسلام من غير سلطة الدولة، ولهذا ينبغى الوصول إليها. والسؤال هو: كيف؟ يرى مولانا المودودى أن هذه المسألة طبيعية، وتطورية، وسلمية، ولهذا فانه لا يستسيغ استخدام التكنيك الثورى وأساليب العنف. بيد أن أتباعه لم يلتزموا بهذه المبادئ. فأساليبهم تهدف إلى الوصول إلى السلطة، ومن ثم تبرر جميع الوسائل. ولكن حدث انشقاق فى الجماعة الاسلامية حول هذه الأمور فتكونت جماعة المودودى التى نذرت نفسها للعودة إلى تعاليم مؤسس هذه الجماعة.

وعندما أصبحت باكستان نموذجاً للمسلمين انتقد المودودى هذه الاقليمية «لايديولوجيا عالمية» هى الاسلام، ولم يعمل على تأسيس دولة باكستان. ولكن عندما انتقل المودودى إلى لاهور وطالب بوضع دستور اسلامى لدولة باكستان تشكك الناس فى مصداقيته على الرغم من أن معظمهم يتشكك في تطبيق المثل الاسلامية التى لم يكترث أحد بتعريفها.

ومما لا شك فيه أن سناريو الصعود إلى السلطة يستند إلى الانتخابات. وعلى الرغم من قصر التاريخ السياسى لباكستان التى تأسست تلبية لحاجة المسلمين إلى دولة مستقلة فان شعب باكستان لم يصوت لصالح الجماعة الاسلامية.

وفى ديسمبر عام ١٩٧٠ عندما كانت توقعات الجماعة الاسلامية مرتفعة فى كسب المعارك الانتخابية فإنها لم تحصل إلا على أربعة مقاعد من بين ثلثمائة مقعد في الجمعية الوطنية:مقعدان في كراتشى ومقعد واحد فى كل من البنجاب ومحافظة على الحدود. والانتخابات التالية لم تكن أكثر حظاً من السابقة. وقد أدى ذلك إلى كفر الجماعة الاسلامية بالديموقراطية وإلى التعاون مع نظام ضياء الحق العسكرى.

وقد انتقلت الجماعة الاسلامية فى البداية من البرلمان إلى سلطة الشارع وسلطة الطلبة. وفي الوقت الذى عانى فيه مؤسسو الجماعة الاسلامية من الهزيمة المشينة نجح طلاب الجماعة فى أغلب انتخابات الكليات. وهذا يرجع إلى المهارات التنظيمية للجماعة الاسلامية. وهكذا أصبح الطلاب مخلب القط في لعبة السلطة. والجماعة الاسلامية بحكم طبيعتها تركز على المثقفين. وقوة المودودى مستمدة من أنه من العلماء. ولهذا فان الجماعة الاسلامية جاذبة للطلاب أكثر من أن تكون جاذبة للفلاحين الذين يشكلون ٧٥٪ من سكان باكستان. والأمية فى باكستان تصل إلى ٧٩٪ (طبقا لتقرير اليونسكو عام ١٩٨٨). فمعظم السكان يجهل القراءة والكتابة. بل إنهم عندما يطالعون القرآن الكريم فانهم لا يفهمون كلمة واحدة.

إن الجماعة الاسلامية حضرية فى أساسها. ومن المفيد أن ننوه هنا أن العامة، في مستوياتها

الدنيا، تنجذب إلى جماعة التبليغ . وفى هذه الجماعة ليس ثمة متطلبات ملزمة للدراسة سوى سبع مقالات هى المادة الأساسية لكتاب العلم الذى يعزل المؤمن عن الحياة. فالمعرفة يتشربها بالممارسة أو بالدعوة أو بالوعظ. وجماعة التبليغ توسعية بالضرورة، وليس لها بنية أو نظام هرمى يتنافس فيه الأفراد من أجل اتخاذ موقع أو وضع أو سلطة أو الحصول على سلطة سياسية. ولهذا فإن من حق جماعة التبليغ أن تزعم أنها حركة اصلاح دينى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان جماعة التبليغ قد تحولت إلى حزب سياسى اضطر إلي عمل تنازلات من أجل تحقيق مكاسب سياسية مثل تأسيس جبهة مشتركة مع الأحزاب العلمانية أو اليسارية. ثم إن مجال الاحياء الدينى لجماعة التبليغ لم يكن محدوداً بالجوامع والمدارس الدينية (المراكز التقليدية للمؤسسات الدينية) وإنما بالسمنارات والمؤتمرات والمؤسسات البحثية.

ومما هو جدير بالتنوية أيضا أن جماعة التبليغ ليست لها ميول يمينية. وأنها تري نفسها كوسيلة صحية بين متطرفيْن: الرأسمالية الغربية والماركسية السوفييتية. والبديل الاسلامى الذى تقدمه لا يروق الهندوس الذين تحولوا إلى الاسلام بمعونة المتصوفة. ولهذا فان شعبيتها تكاد لا تذكر، الأمر الذى يدفعها إلى استخدام أساليب قهرية في المؤسسات التعليمية القادرة على المحافظة على الجماعة. ومع ذلك فان حركة المهاجر القومية وهي جماعة عرقية متقلبة وخبيثة قد هزمت الجماعة الاسلامية.

لقد أسأنا الحكم على تأثير الجماعة الأصولية وبالغنا. نحن لا ننكر مضايقاتها لأنها تدعو إلى الاضراب والمظاهرات اذا أرادت، وبالتالى فإنها قادرة على اصدار الأوامر. ومع ذلك فان خوفنا منها يفوق تهديدها الفعلى.

إن التباين بين الجماعتين الأصوليتين واضح من جراء تركيز جماعة التبليغ على الفرد فى مقابل منفستو الجماعة الاسلامية التى تركز على سلطة الدولة.

وقد أعلن مولانا الياس (١٨٨٥ - ١٩٩٤) مؤسس جماعة التبليغ ستة مطالب ينفذها كل فرد هى على النحو الآتى:

١- حفظ الشهادة ومعرفة معناها وتطبيقاتها فى الحياة اليومية.

٢- الالتزام بالصلاة كتعبير عن الخضوع لله

٣- طقوس ذكر الله

٤- ترسيخ الوعى الدينى فى النفس كشرط للوعظ

٦- التيقن من أن الغاية هى تمجيد الله وليس تضخيم الذات.

قد تبدو هذه الصورة وقد تجاهلت النشاط الارهابى المرتبط بالتدين. نعم، إن النزعة القتالية والالتجاء إلى العنف ظواهر مضادة - كئيبة ولكنها الجانب المرئى من الاحياء الدينى المعتم. ومن المحتمل أن يكون الالتجاء إلى اجراءات عنيفة هى فى ذاتها اعتراف بهزيمة البرنامج. إن الاجراءات العنيفة التى ترهب لا تصبح ضرورية إلا اذا كانت الايديولوجيا ضعيفة إلى الحد الذى لا تكون فيه

مقنعة. إن الاسلحة تصبح ضرورية عندما تفشل الكلمات، فاذا كانت الفكرة براقة أو لها مغزى فان الناس سرعان ما تمتصها بدون قهر. إن العلمانية تشير إلى أن دين الأصوليين قد استنفد فائدته. إن العلمانية ظلت غريبة عن العالم الاسلامي باستثناء تركيا. ومع ذلك فان الانشقاق بين التيارات الاجتماعية المتباينة سيظل قائما ومقلقاً.

إن المعضلة هي على النحو الأتى:

كيف يمكن اغراء الدين باستعمال المسدس؟

أغلب الظن إنه ليس الانبهار بالدين وإنما خيبة الأمل فى الأنظمة الاجتماعية السياسية الاقتصادية التى فشلت فى تحسين أحوال الجماهير في البلدان الاسلامية. فالحكومات فاسدة وعاجزة. والمسلمون يستكشفون هويتهم الاسلامية الأصيلة التى تعيد إليهم شرفهم واحترامهم إن لم تنجح في احياء مجدهم الضائع.

□□□

الأصولية في الهند

رامشي سنج

مدير معهد غاندي للأبحاث (الهند)

إن الأصولية هي مجرد رد فعل ضد الليبرالية الحديثة. إنها ضد ما هو جديد. ولفظ الأصولية يشير إلى ما يسمى عادة بالفكر المحافظ فى مقابل الاتجاهات الليبرالية، كما يشير إلى حركة محافظة متميزة بتنظيماتها ومؤسساتها المكرسة لاشاعة برنامج عقائدى محدد[1].

وفى الماضى استخدم هذا اللفظ فى اطار الفكر المسيحى، ومع ذلك فإنه مستخدم الآن بشكل أوسع للدلالة على جميع أشكال الأصولية الدينية - الاسلامية والصهيونية والهندوسية والبوذية الخ. ويقال عن الأصولية إنها موقف متطرف يتميز بالاعتقاد بالحرفية الدقيقة لكلمة الله فى الانجيل أو القرآن أو، الڤيدا، وأن المفكرين قد استلهموا كل كبيرة وصغيرة من الحقيقة الموحاة والتى هي لصيقة بالمعتقدات التقليدية[2]. وهكذا تصبح الأصولية وثيقة الصلة بمعتقدات الأرثوذكسية التقليدية[3].

يقول هوبكنز «إن الهند هى دائما أرض الأديان»[4]. فهى موطن أربعة أديان على الأقل وهى البوذية والجينية والمسيحية وفرق متباينة من الديانة الڤيدية البرهمانية. ومع ذلك فالديانة القومية هى الهندوسية[5]. بيد أن الأديان العالمية الأخرى مثل المسيحية والاسلام والزرادشتية لها أيضا جذور عميقة فى الهند. ومع ذلك فثمة وحدة سائدة فى الحياة الدينية فى الهند[6].

ذلك أن الثقافة الهندية فى حالة متواصلة من التأليف. فلم تتمثل فقط المعتقدات والطقوس الدينية للآريين وأشباه الآريين مثل المغوليين والدراڤيديين، بل تمثلت أيضا أجناساً أخرى مثل الجنس السكسى والسثينى والهوناسى والجورجارى والبراتيهاراى. والتاريخ الثقافى للمسلمين هو أيضا من عناصر الثقافة الهندية. وكذلك الثقافة الهندية السابقة على الاسلام هى أيضا من تراث المسلمين والهندوس. والعلاقة بين الهند والعالم العربى لم تبدأ مع فجر الاسلام، فقد حدث التبادل التجارى بين الهند وشبه الجزيرة العربية منذ قديم الزمان، وبعد نشأة الاسلام (٥٧٠م). فقد جاء التجار العرب ورجال الدين إلى جنوب الهند حتى قبل حضور المسلمين كغزاة ابتداء من غزو السند بقيادة محمد بن قاسم (٧١١-٧١٣م)[7].

وفى القرن الثامن أقام العرب فى الجنوب بسبب زيادة النشاط التجارى. وأكرم حكام كلكتا

التجار العرب فسمحوا لهم ببناء المساجد والمؤسسات الدينية وتطبيق القانون الاسلامى للأحوال الشخصية. ومكانة المسيحيين كانت مماثلة لمكانة المسلمين. فقد انتشر المسيحيون فى جنوب شبه القارة الهندية. وكانوا قد وصلوا إلى الهند هربًا من الاضطهاد الذى لحق بهم فى الشرق الأوسط. وفى عام ٣٥٠م. لم يحدث لهم أى اضطهاد من قبل الهندوس أو البوذيين أو الچينيين أو المسلمين، بل حدث لهم الاضطهاد من قبل البعثات التبشيرية المسيحية الغربية فأحرقوا كتبهم بدعوى أنها انحرافات عن العقيدة المسيحية الأوربية[٨]. وقد جاء إلى الهند توما الأكوينى وأتباعه للتبشير بالمسيح[٩] وتأسيس كنيسة فى جنوب الهند فى القرن السابع الميلادى. واستقبل الجزويت بحفاوة فى مجلس الامبراطور أكبر (١٥٥٦ - ١٦٠٥م). بيد أن الجزويت لم يستسيغوا تسامح الامبراطور ازاء كل الأديان فأسسوا محاكم التفتيش. وقد أفضى هذا المزج بين التجارة والتبشير بالبعثات الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية والمثودستية والمعمدانية والأم تريزا من البانيا إلى العمل سويا بشرف وجدارة. وظلوا كذلك حتى بعد تقسيم الهند تقسيما دينيا. فى الهند اليوم مائة وخمسون مليوناً من المسلمين.. وهذا العدد من المسلمين يأتى فى المرتبة الثانية بالنسبة إلى عدد المسلمين فى الدول الأخرى. والدستور الهندى ينص على أن الهند دولة علمانية حيث حقوق المواطنين متساوية بغض النظر عن الطبقة أو اللون أو العقيدة أو الدين أو الجنس[١٠]. فالمواطن له مطلق الحرية فى ممارسة طقوس أى دين. فله حق الاختيار من غير أن يلحق به أى اضطهاد[١١].

وقد كان هذا الفصل بين الدين والدولة هو ما يميز النظام السياسى الهندى، فسمح الحكام الهندوس للمسلمين والمسيحيين بممارسة عقائدهم من غير قيود. وكل ذلك مسجل في كتابات الأباطرة المغول. وكان أبناء اسرائيل موضع حفاوة فى الهند فى العصور السابقة على العصر المسيحى، وكذلك، الزرادشتيون، الذين فروا من ايران قبل بداية الاضطهاد الاسلامى، كانوا موضع حفاوة من أمير هندوسى، إذ منحهم أرضاً لبناء معابدهم. ولم يحدث أي اضطهاد لليهود أو الزرادشتيين. وكان المتصوفة من المسلمين والقديسين موضع احترام من قبل الهندوس. وقد تأثر المجتمع الهندى، فى العصر الوسيط، بنشأة التصوف الاسلامى والهندى. وعبادة الزهد هى ضد الأصولية، بل حتى في عصر النهضة الهندى كان صوت الليبرالية مسموعاً على الدوام. فقد دعا كل من راماكريشنا وڤيڤيكانان إلى «الدين العالمى». أما طاغور فقد انحاز إلى «دين الانسان». ودافع باجاوانداس عن «وحدة الأديان»، وعاش غاندى رافعاً شعار «الاحترام المتبادل بين الأديان».

وقد توارث عظماء المغول وملوك المسلمين المذهب الليبرالى. ولم يكن الحكم الاسلامى فى الهند على غرار الحكم الاسلامى في شبه الجزيرة العربية وفى افريقيا، إذ كان علمانيا لأن هدفهم لم يكن التبشير بالدين الاسلامى. بل إن الحكام المسلمين قدموا هدايا ومساعدات قيمة لمعابد ومدارس الهندوس. وقد حرم الأباطرة، ابتداء من الامبراطور بابار إلى أورانزب والسلطان تيبو، ذبح البقر احتراماً لمشاعر رعاياهم الهندوس. ولم يؤدوا دور «المدافعين عن الايمان»، بل أدوا عملهم باعتبارهم المسؤولين عن القانون والنظام. وهذا هو أحد الأسباب فى استمرار الحكم الاسلامى فى الهند أربعة قرون متواصلة، بل فى نمو حركة الاصلاح الهندوسية من غير تدخل الدولة. أضف إلى هؤلاء الحكام الليبراليين الاسلاميين مثل أكبر ودارا شيكو وبهادور شاه وتيبو.. وقد رفضت معظم المؤسسات

السياسية الاسلامية، فى الهند، باستثناء عدد قليل من الحكام المسلمين أمثال السلطان سيكاندر الكشميرى وفيروز وسيكاندز لورى التعصب والأصولية اللاانسانية لبعض علماء الكلام والمترجمين. بل إن ذلك كان من شأنه أن يفضى إلى توترات متكررة بين الحكام الاسلاميين والسياسيين وبين بعض علماء الكلام الأصوليين. وثمة دلائل بينة فى كتابى زيدون بارنى «تاريخ الفيروز شاهى» وفتوى الجهانداري. على أن الحكام المسلمين قد أنكروا توجيهات بعض علماء الكلام لدفع الدولة لتدخل لم يكن ضروريا في عرقلة ممارسة الهندوس لطقوسهم أو فى اضطهادهم.

ونخلص من ذلك كله إلى أن إقصاء فكر معين أو ممارسات معينة غريبة على الثقافة الهندية. فما تنشده هذه الثقافة ليس الانحياز لدين معين أو ثقافة معينة وإنما حث الجماعات التى تنتمى إلى ثقافات معينة أو فلسفة معينة على تمثل روح التعايش السلمى والتناغم. وتاريخ الهند يخلو من الاغتيالات والهجرة الاجبارية والمحاكم الدينية واجبار البشر على اعتناق دين معين. وقد واجهت كل من البوذية والجينية التعصب الدينى، ولكن هذه المواجهة قد تمت بالقلم وليس بالسيف. وقد أدى ذلك إلى التخصيب المتبادل للأفكار والثقافات.

وليس فى الامكان تفسير التنوع الثقافى في الهند إلا بالديناميات الاجتماعية الثقافية الملازمة للتسامح ازاء التباينات العقائدية والأشكال الثقافية. ولهذا فإن سيادة فلسفة دين ليست مقبولة، أما التحول من فلسفة إلى أخرى أو من دين إلى آخر فليس محرّماً، ولكن ما هو محرم هو استخدام الأساليب اللاعقلانية فى اضطهاد المخالفين أو الاعلان عن دين معين أنه دين الدولة، والتعامل مع أصحاب الديانات الأخرى على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية. ولم تكن البوذية بحكم طبيعتها ودستورها ديانة مستبعدة للديانات الأخرى، فهى تسمح لأصحاب هذه الديانات بالتضرع إلى أنبيائهم. بل إن البوذية ليست ديانة تبشيرية ولا تستسيغ التحول من دين إلى آخر، فهى تدعو كل انسان إلى عبادة الله بالطريقة التى تتفق مع عقيدته. ولهذا فهى متعايشة مع كل الأديان فى سلام. وفى ايجاز يمكن القول بأن البوذية ليست ديانة السّجان.

اذن الروح الهندية مشبعة بالليبرالية والتسامح ازاء مختلف المذاهب. وهى على وعى بتعدد الحقيقة والعقيدة، ولهذا فإن الاطار الثقافى الخالى من المطلقية هو السمة المميزة لأسلوب التفكير الهندى. والعقيدة البوذية تقرر أن صياغة الحقيقة لابد وأن تساير مستوى الفهم عند الفرد من حيث أنه مختلف عن الآخر، بل إن هذه العقيدة تنمى ما هو مضاد للأصولية، وترى امكان عبادة الوجود الالهى الخالى من أى تحديد، وفي أى شكل يرتضيه الانسان.

ومعنى ذلك أنه ليس من حق أى شكل أن يزعم أنه أكثر قبولا من أى شكل آخر. وهكذا تنعدم الرغبة فى تحويل الآخرين عن عقائدهم، كما تنعدم الرغبة فى توحيد العقيدة والعبادة. وهذا يفضى إلى عالميه الفكر والسلوك التى يمتنع معها أن الدعوة إلى الايمان باله. ولدينا عدد لا بأس به من الشكاك واللاأدريين والهراطقة والملحدين الذين يتمتعون بحرية الفكر. ولا يقنع البوذيون والجينيون بانكار الله بل إنهم يتحدون سلطان كهنة الڤيدا، ومع ذلك فكل من ماهاڤيرا وبوذا موضع

تقديس إلى الحد الذى فيه ينظر البوذيون والجينيون إلى كل منهما على أنه تجسيد لله. والكتب الهندية المقدسة تسمى الڤيدا أى المعرفة وهى تتسم بالتلفيق فتقول: إن الحقيقة واحدة ويتحدث عنها العلماء بأساليب متباينة»[١٢]. وتأتى الكتب الفلسفية التى تسمي الأوبنيشاد مسايرة للفيدا فتقول «إن البقر متعدد الألوان ومع ذلك فلبنها جميعاً لونه أبيض».

ولهذا فان الذين يزعمون أنهم يمتكلون الحق فانهم فى الواقع يستخدمون صوراً متباينة، أما الحق الكامن فيهم جميعاً فهو واحد، لا تعنيه الأسماء التى تطلق عليه أو الأشكال التى تصوره فهو وراء هذا كله[١٣].

ويأتى بعد الڤيدا والأوبنيشاد أكثر الكتب تقديساً وانتشاراً وهو «الجيتا» (الأغنية السماوية) الذى يحاول توضيح هذه الروح العالمية: «إن البشر جميعاً يقتربون منى، أنا أقبلهم، وهم جميعاً يتبعوننى أينما سرت»[١٤].. إن البشر جميعاً يسيرون نحو الله على الرغم من تباين طرقهم[١٥] بل على الرغم من أن الحواس تدرك الصفات المختلفة لنفس الشئ. إلا إن العلوم تكشف عن جوانب متعددة للاله الواحد.. وأية صورة يريد المؤمن أن يتعبد لها فأنا أثبّت له هذا الايمان. وتراث الچانيّة المشبع بروح الڤيدا هو تراث تلفيقى ويعبر عنه سامانتا بدرا فى قوله «أيها الاله فيك تبزغ وجهات النظر كلها، لكنك مثل المحيط الذى تخرج منه الأنهار، لا يُرى طالما ظلت الأنهار منفصلة بعضها عن بعض فكذلك أنت لا يمكن رؤيتك فى وجهات النظر المنفصلة بعضها عن بعض».

إن الفلسفة الچانية اللامطلقة وشرطية الحكم إنما هى أدوات كلاسيكية لتأسيس النزعة العالمية. واستناداً إلى هذه النظرية يمكن القول بأننا لسنا الوحيدين الذين نمتلك الحقيقة، وأن الآخرين هم فى قبضة الشيطان. وفى النسق التوحيدى للڤيدانتا ثمة مستويات ثلاثة متباينة للواقع تقابلها ثلاثة مستويات من وجهات النظر تسمح بتكوين عالمية الفكر والحكم. ونظرية الڤيدانتا عن اللاعنف هى نظرية مضادة للأصولية والعدوان. ويؤيد هذه الروح الشاعر العالم المشهور يوشبا دانتدا فى قوله الدقيق «أيًا كانت الطرق التى يسير فيها الفانون، طبقا لأذواقهم وميولهم المتباينة، إلى الله، فإن كل طريق من هذه الطرق موصل إليه مثل البحر بالنسبة إلى مياه الأنهار وهى تتجه نحوه». وشبيه بنظرية الچانا عن اللامطلق نظرية بودا ونظرية الطريق الوسط : فهذه كلها أدلة على صدق اللاأصولية ايديولوچيا. يقول الامبراطور العظيم أشوكا «إن مَنْ يبجل ملته ويحتقر ملة الآخر فانه يسبب أعظم ضرر لملته».

اذن ما يحدث الآن فى الهند على الساحة الدينية مثل بزوغ الأصولية إن هو إلا انحراف، وظاهرة سياسية فى الأغلب الأعم. فحركة الحرية الدينية، ابتداء من عام ١٨٥٧ إلى عام ١٩٤٧ تستند إلى تراث التناغم الدينى ، فآخر حاكم من حكام المغول وهو باهادور شاه جعفر بطل فى نظر الهندوس والمسلمين معاً لأنه ناضل ضد الاستعمار البريطانى وناضل الهندوس بقيادة غاندى بالتعاون مع اخوانهم المسلمين من أجل رفض الخلافة. ولكن بسبب السياسة الانجليزية التى تقوم على مبدأ

«فرق تسد» انقسمت الهند طوائف متصارعة. بل إن هذا الانقسام خلق انقساماً فى عقول البشر. أما بزوغ الأصولية فمردود إلى التعلق بآمال كاذبة وباحساس بالاحباط، وبفقدان الثقة.

ولكن على الرغم من انقسام الهند انقساماً دينياً فان الدولة نموذج للعلمانية. والمسلمون من الكثرة بحيث تأتى الهند فى المرتبة الثانية بالمقارنة إلى عدد المسلمين فى بلدان أخرى، ولهم نفس الحقوق التى لغيرهم. ولا أدل على ذلك من أن اثنين من المسلمين شغلا منصب رئيس الدولة. والوظائف العليا من نصيب المسلمين والمسيحيين والسيخ من غير تفرقة. وقد طورت الهند علاقاتها الحميمة بأفغانستان والعراق وايران واندونيسيا ودول اسلامية أخرى. وناضلت من أجل حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى. واحتفظت بعلاقات ودودة مع مصر والعالم العربى.

وليس في إمكان الهند أن تكون أصولية بحكم أن ثقافتها مؤلفة من عدة ثقافات. وهذا التأليف مع نمو الثقافة المختلطة دليل على عدم وجود الغطرسة والكبرياء من جهة أى دين أو جنس. وثمة علاقات متبادلة بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين. وثمة تعاون مشترك فى مجالات اللغة والأدب والفن والموسيقى والعادات الشعبية والاحتفالات. وعلى الرغم من المنافسة السياسية المرتبطة بالاستيلاء على السلطة فان الشعب الهندى لا يتعاطف مع التطرف أو الأصولية.

وأيا كان الأمر، فمما لا شك فيه أن الأصولية الاسلامية والهندوسية من حيث هى انحرافات قد أطلت برأسها فى السنوات الأخيرة فى الهند. الأصولية الاسلامية ظاهرة عالمية؛ فهى فى ليبيا وايران وأفغانستان وباكستان والبوسنه والسودان. وحيث أن الدولة فى معظم البلدان الاسلامية ثيوقراطية، وحيث أن الدول الاسلامية تكوّن تنظيماً كوكبياً، وحيث أن حرية التعبير والكتابة فى بعض البلدان الاسلامية مخنوقة، فقد كان لكل ذلك تأثيره على عقول الهنود. وتشعر غالبية الهندوس بأنها قد خُدعت في القيادات الاسلامية لأنها كانت السبب فى تقسيم الهند، بل إن معظم الأحزاب السياسية فى الهند تحاول مهادنة المسلمين والافادة منهم فى الانتخابات. وقد أفضى كل ذلك إلى رد فعل من جانب العقلية الهندسية إذ أصبحت على وعى بهويتها الدينية، وأصبح الشعب فى الهند يشترط عدم تبنى الأصولية كشرط من شروط الايمان، ويشجب التحولات الدينية القهرية والتفرقة بين أماكن العبادة. والهند متعددة العرقيات ومتعددة التراث ولها هويتان: ثقافية وسياسية. الهوية السياسية متجذرة فى دستور علمانى وفدرالى مع أحزاب سياسية متعددة وادارة مركزية. ولهذا لا يمكن تجاهلها. والهند تقع فى قمة البلدان الديمقراطية، وتقف صفاً واحداً أمام أية حركة انفصالية أو تهديد خارجى. وهويتها الثقافية الروحية متميزة عن الغرب، وهذا هو تراثها. وهذه الهوية تستند إلى وحدة التنوع التى تفرز الابداع والعالمية. ثم هى تأليفية ومتكيفة مع التسامح والتعايش(١٦). ويبين نارايان أن «التسامح واحترام مشاعر الآخرين من العلامات المميزة للهند عبر العصور». وهذا يدل على السمة التعددية للهوية الثقافية الهندية. وأغلب الظن أن شرينيفاس كان واقعياً عندما قال إن هؤلاء الذين يشكون من تعدد القوميات الفرعية مثل النزعة العرقية والطائفية

واللغوية والاقليمية ليسوا على دراية بأن هذا التعدد هو جزء من القومية ذاتها الذى قد تضر بلداً نامية. ولهذا فان النموذج التوحيدى لا يلائم المجتمعات متعددة العرقيات مثل الهند، وأن ازالة أى دين من الوجود هو نوع من البلشفية فى المجال الدينى[17]. والهند تحل هذه المسألة بالبحث عن وحدة الدين ولكن ليس فى عقيدة واحدة ولكن فى البحث المشترك. إنها تؤمن بوحدة الروح وليس بوحدة التنظيم، بوحدة لا تدعم فقط حرية الفرد بل أيضا حرية كل أنماط الحياة طالما أنها أثبتت أنها ذات فاعلية. والخبرة الواقعية العميقة ليست من احتكار نبى أو كنيسة. فالعالم يصبح مكاناً فقيراً اذا ابتلعت عقيدة ما باقى العقائد. والله قد أودع الهند تناغماً ثرياً وليس نمطاً واحداً بلا ألوان.

ولهذا يقول ڤيڤكاناند «ليس ثمة دينى أو دينك وليس ثمة دينى القومى أو دينك القومى. ذلك أنه لم توجد أديان متعددة وإنما ثمة دين احد يعبر عن نفسه بطرق متباينة[18]. ويحذرنا أشوكا من «تجنب تعظيم دينك إلى الحد الذى فيه تندد بدين الآخر أو تتحدث عنه باستخفاف بدون مناسبة»[19].

إن الهند معمل للتأليف بين الوقائع والعقائد. فثمة تأليف بين الفشنو والسيڤا، وبين الثقافتين الآرية واللاآرية. وجاءت محاولة الامبراطور أكبر وكابير للتأليف بين الهندوسية والاسلام بعد محاولة أشوكا تأسيس دين عالمى. وكذلك فعل ڤيڤكانندا بين الاسلام والڤيدانتا ثم حاول براهموس التأليف بين الهندوسية والمسيحية.

أما رام كريشنا وڤيڤكانندا وطاغور واقبال وغاندى وراداكريشنان ونهرو فقد أضافوا للدين بُعداً كونيا. وقال ثالث رئيس الهند دكتور زاكير حسين أن «العناية الالهية قد خصّت الهند بأن تكون معملاً لاجراء أكبر تجربة للتأليف الثقافى وانجاحها»[20]. والعقلية الهندية ترفض صراع الأديان من أجل تفوق دين علي آخر. والهندوسى الحق مثل غاندى هو الذى ينصح المسلم أو المسيحى لكى يكون أفضل[21]. والامبراطور أشوكا لم يكن يحبذ اعطاء هدايا أو أنواط شرف بل كان يرى ضرورة الاهتمام بابراز العناصر الأساسية الخاصة بالدين (الاعظم) فى جيمع الأديان الأخرى، وعدم تعظيم الانسان لدينه وعدم البحث عن نقاط الضعف في الأديان الأخرى[22]. والعلمانية الهندية هى النتيجة المنطقية لفلسفة التسامح الدينى التى هى خاصيتها الطبيعية وايمانها الفلسفى فى وجهات النظر الأخرى وفى مراتب البشر . والثقافة الهندية تكره الردة والاضطهاد لأنهما يخلوان من الروحانية ومن الفاعلية. هذا بالاضافة إلى أن بنية الترتيبات الاجتماعية الدينية يستحيل معها نشر العقيدة بالقوة. والخلافة ممتنعة، ونشر العقيدة بالحرب أو بالاضطهاد ممتنع[23] والممارسة الصحيحة أهم من العقيدة الصحيحة فى حياة الانسان. ومن أجل ذلك دافع أشوكا عن «دارما » أو عن «الدين الأخلاقى» على حد تعبير غاندى. يقول ڤيڤكانندا «إن الانسان يكون على حق عندما ينفذ ارادة الآب السماوى وليس عندما يؤمن بعقيدة ما. وتأسيساً على ذلك فان العالم يتحد عندما يكون الانسان على حق ويفعل ما هو حق[24] .

والتناول الهندى لنسبية الأديان ليس تناولا براجماتياً أو عقلانياً لأن الدين ذو طبيعة حدسية. فالدين لا يعنى قبول المجردات الأكاديمية أو الاحتفال بالمناسبات الدينية وإنما يعنى الخبرة»(٢٥). والتسامح هنا لا يتم على المستوى العقلى إنما على المستوى الحدسى وعلى مستويات متباينة. ويمكن فهم النموذج الشعبى للعلاقات المتبادلة بين الأديان المتباينة على أنه مثل تعدد الأنهار التى تصب كلها فى بحر واحد»(٢٦)، أو على أنه مثل «تعدد ألوان الضوء»(٢٧) أو على أنه مثل تعدد اللغات التى تشير كلها إلى واقع واحد»(٢٨).

الخاتمة

إن الثقافة الهندية، ايديولوجياً وتاريخياً، علمانية باستثناء انحرافات ضئيلة. وهذه هى عبقريتها، وهذا هو قدرها. ومع ذلك فالعلمانية الهندية ليست بالضرورة ضد الدين أو ضد الألوهية. والانفصال بين الدين والسياسة قائم منذ قديم الزمان حتى عصرنا هذا. وقد ظلت العلمانية قائمة باستثناء فترات ضئيلة منذ العصر الهندوسى القديم أثناء الحكم الاسلامى والمغولى.

وهذا أحد الأسباب التى أفضت بحركة باكتى الهندوسية إلى النمو المتواصل. ومع ذلك فانه مما لا شك فيه أن الجروح المؤلمة التى أصيبت بها العلمانية الهندية مردودة إلى اللعبة الاستعمارية التى تتلخص فى «فرق تسد»التى قسمت البلد إلى طائفتين إحداهما هندوسية والأخرى اسلامية فى عام ١٩٤٧. واذا فرض وأصبحت الدولة، فى الهند، دينية، فانها لن تكون إلا دولة هندوسية لأن ٩٠٪ من السكان هندوس. وهنا لابد من التنوية بأن مسألة أن تكون الهند دولة غير علمانية لم تكن موضع نقاش جاد فى البرلمان، بل لم تكن موضع نقاش في منظمة ماهاسبها الهندوسية. وقد وضع مؤسسو الدستور الهندى نصوصاً تضمن مساواة المواطنين فى جميع الحقوق بما فيها الحرية الدينية. وهذه المساواة واضحة لدى الشعب أثناء الانتخابات إذ هم يشجبون القوى التى تحاول الخلط بين السياسة والدين. كما أن المحكمة العليا، فى الهند، تقرر بأن العلمانية هى «البنية الأساسية» للدستور الهندى، وأية حكومة تخرق هذا المبدأ تكون معرضة للاقالة. ومثل هذا الايمان باللاأصولية هو تراث الهند كما أنه ملزم لها اجتماعياً. وهذه بعض أسس العلمانية الهندية:

١- فى مجال المعرفة النظرية أو معرفة الحقيقة المطلقة من الصعب الحكم على نظرية معينة بأنها صادقة أو كاذبة. ولهذا فالمطلقية كاذبة. ومن ثم ابتدعت العبقرية الهندية أسلحة ايديولوجية لمقاومة التعصب مثل ابتداع الفلسفة اللامطلقية (Anekanta)، أى نسبية الحكم وتعدد مستويات المعرفة والوجود. وحيث أن المذاهب الفلسفية هى مراحل متنوعة فى نظام متصاعد فانها ترتبط فيما بينها بـ «عملية تأليفية».

٢- يتبنى العقل الهندى مبدأ كرامة الانسان واحترام الأفراد. وحرية الضمير الفردى مكفولة

إلى أبعد الحدود. وهذا هو السبب فى بزوغ هذا الكم الهائل من المذاهب الفلسفية الدينية المتعايشة سلمياً. وليس ثمة تراث من الاضطهاد أو من محاكم التفتيش ازاء أى مذهب سواء كان شكياً أو لاأدرياً أو ملحدا أو مادياً. ولهذا فان «الاستقلال الايديولوجى» قائم حتى الآن. كذلك الحال بالنسبة إلى «الحرية الفردية». وهذا أقوي عمود من أعمدة العلمانية الهندية والعالمية.

٣- إن الهنود مضطرون إلى الاعتقاد بأن ثمة حقائق عديدة وليس ثمة حقيقة واحدة» فى مجال الأخلاق. «ومَنْ لدية مثل هذه الرغبة ليس فى امكانه أن يتسامح مع مَنْ يدعو إلى مذهب فى الحياة يكون واحداً لكل البشر»(٢٩). بل ليس ثمة مفهوم واحد عن الله أو الوجود، وليس ثمة طريق واحد لتحقيق الذات أو الخلاص، بل طرق عدة للمعرفة والفعل والتكريس، وكلها خيرة. وهذا يعد تنازلاً رخيصاً على حساب الحقيقة ولكنه أسلوب فى الحياة لتدعيم التباين فى البحث عن الغايات المثلى.

٤- صحيح أن الغالبية العظمى من السكان فى الهند، هم من الهندوس، ومن ثم فجميع الجمعيات الدينية الأخرى متأثرة بعاداتهم وأفعالهم والعكس بالعكس. الديانة الهندوسية ليست ديانة الاضطهاد. ومع ذلك فقد نشأت حركة مضادة للمسيحية والاسلام لاصلاح أحوال الهندوس الذين تحولوا إلى هاتين الديانتين. ومع ذلك فلم يصبح هذا التحول ظاهرة كما نلاحظ ذلك فى المسيحية والاسلام.

وقد حدث فى جنوب الهند أن تحولت قرية بأكملها إلى الاسلام فاذا بالمجتمع الهندوسى يموج بحركة رافضة لما حدث ويقدم أحد الاعضاء مشروع قانون بـ «حرية الدين» وذلك للحد من التحولات الدينية سواء تم بـ «التزوير أو القوة أو الاغراء» ولكن عندما صرخ المتدينون الانجيليون معترضين على هذا المشروع سُحب بموافقة الهندوس الذين يشكلون الغالبية العظمى فى البرلمان.

٥- إن أسلم ضمان ضد سيطرة الأصولية كامن فى البنية الديمقراطية للدولة الهندية، ووارد فى بنود الدستور ١٤، ١٥، ١٦ (الحق فى المساواه وعدم التمييز بين الأفراد) وفى بندى ٢٥، ٢٦، (حرية الضمير والحق فى التبشير وممارسة الطقوس والدعاية لدين معين والحرية فى ادارة الشئون الدينية بما فيها المؤسسات الدينية، وفى بندى ٢٩، ٣٠ حماية الاقليات. وليس فى امكان أى حزب سياسى أن يقف ضد الأقليات لأن أصواتها ترجح كفة على كفة. والتشريع الهندى قوى من غير محاباة.

ولا مثيل للتراث الدينى الهندى فى العالم. وقد وجدت أديان العالم الحية ملجأها فى الهند. فالهند كريمة ازاء اليهودية والزرادشتية والمسيحية والاسلام. وجغرافية الهند تشير إلى عزلتها الطبيعية ومع ذلك فتاريخها سجل لاتصالات متواصلة مع العالم الخارجي.

ثم هى منشغلة ليس فقط باعادة كتابة تاريخها بل باعادة بنائه. إن الدين ليس «إيّة» أو حزمة من العقائد والطقوس، وإنما هو الطبيعة الجوانية للانسان ولحياتنا. إنه هو الذى يحافظ على

تكامل الفرد والمجتمع والكون. ومن العبث التمسك بشعار معين مثل الهندوسى أو المسلم أو المسيحى، ذلك أن الدين أبدى وعالمى وأخلاقى وروحانى.

□□□

الهوامش

(١) Encyclopaedia Britannica, 1964 ed., vol IX, p. 1009
(٢) New Webster English Dictionary, p., 384.
(٣) Ali, Syed "India's Cultural Traditions: Hindu - Muslim Synthesis"Tolerance in Indian Culture, ed. R. Balsubramanian, Delhi: I.C.P.R., p.7
(٤) Hopkins, E. B., The Religions of India, New Delhi, Munshiram Mancharlal, 1970, p.i
(٥) Weber, Max., The Religions of India, Ilionis: The Free Press, 1958, P.4.
(٦) Morgan K. The Religion of the Hindus, Delhi: Mofilal Banarsidass, 1987, (Reprint), P. 6.
(٧) ALi "India's cultural Traditions" pp.72 - 73.
(٨) Mazumdar, H.T., India's Religious heritage, Delhi: Allied Publishers, 1986, Vol. IP. 148.
(٩) "And he said unto them, Go Ye into all the world, and preach gospel to the whole creation", Mark 16: 15.
(١٠) Constitution of India: The Preable to the constitution says that India Shall be a "Sovereign, Sociallst, Secular Democratic Republic "which will" secure to all its citizens".
(١١) Art. 14, Justice, Liberty, Equality and Fraternity. Equality bofore the law.
Art. 15 prohibits discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth.
Art. 25 & 26 Freedom of conscience and the right freely to profess, practice and propagate religion, and freedom to manage religious affairs including religious institutions, and Art. 29 & 30 provide for the protection of minorities.
(١٢) Bgveda, I. 164, 46
(١٣) Quoted by Bhagavan Das from Upanisads (Essential Unity of All Religions, Bombay Bhartiya Vidya Bhavan, 1960, p. 75.
(١٤) Bhagavad Gita, IV. 11
(١٥) Ibid, III. 33
(١٦) Milton Singer,"The modernization of Religious Beliefs in Myron Weiner,ed Modernization: The Dynamics of growth (New york: Bazil Books 1968).
(١٧) Radhakrishnan, R.K, The Hindu View of Life, London, 1927, P. 42.
(١٨) The Gospel of Ramakrishna, New York, 1907,p. 151.
(١٩) Swami Vivekananda, the Complete Works, Vol. IV. p. 180
(٢٠) Edicts of Emperor Ashoka, trans. S. Murthy and A.N.K. Ayangar, Madras, Adyar, 1951, Rock Edict XIII. PP. 33 - 37.
(٢١) Quoted by Dr. H.T. Mazumda in India's Religious Heritage, Allied Publishers Private Limited, Bombay, 1986, P. ix.
(٢٢) Edict of Emperor Ashoka, quoted Ibid, p. xiv.
(٢٣) Bacon spoke ' Mohamet's sword;.
(٢٤) Swami Vivekananda, complete Works, V. P. 273.
(٢٥) Radhakrishna, S., The Hindu View of Life, p. 13.
(٢٦) Swami Vivekanande, Complete Works, Vol . P. 390.
(٢٧) Pannikar, K.M., The Inter - religious Dialogue, New York, 1978, PP. 21- 22.
(٢٨) Ibid, PP. XXIV - XXV.
(٢٩) Strawson, P.F., Freedom and Resentment and other Essays, Social Morality and Individual Idea, Metheun 1974, PP. 28 - 29.

التصورالإسلامى للتنوير بين النظرية والتطبيق

السيد محمد علي الشهر ستاني (ايران)

رئيس الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية.

التنوير كما تعرفه الموسوعة الفلسفية(١): اتجاه سياسى اجتماعى حاول ممثلوه أن يصححوا نقائض المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته، وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة الاجتماعية.

وهو يرادف الحداثة التى هى على تماس مع العصر، والتى تعنى مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها البعض الآخر لاحداث تحولات كبرى تتخطى الحدود التقليدية.

ولكن التنوير يقف فى الخط المضاد للتعصب الذى هو التزمت والإصرار والالتزام بالرواسب الفكرية التى لقنها السلف للخلف، وكذلك ينحو منحى الصراع مع الأصولية السلفية التى تصر على الالتزام بالأصول، والتعاليم التى أقرها ودونّها السلف، فى أسلوب الخطاب الأمرى.

ومن الطبيعى أن يستمر الصراع والجدال بين هذين الاتجاهين المتضادين.

فأتباع مدرسة التنوير، يسفهون، ويستهزئون بالأصوليين، ويعتبرونهم عاملاً من عوامل تخلف الشعوب ومعاناتها.. والأصوليون السلفيون يكفرون أتباع مدرسة التنوير، ويعتبرونهم زنادقة يستحقون الهلاك.

فأى الفريقين على صواب؟ وأى منهما على ضلال؟ إنه سؤال محرج.. والإجابة عنه تبدو أشد حرجاً.. وربما احتاج الأمر قبل الدخول فى هذا السجال تسجيل ملاحظتين اثنتين:

الأولى: ينبغى إعطاء صورة واضحة عن الأصولية. فالأصولية، فى اللغة، تعنى الانتماء إلى الأصول، والقواعد الثابتة، ولا يجوز، فى رأى المتحمسين لها، ردها ونقضها.

الثانية: إن مفكرى التنوير الغربيين مثل فولتير، وروسو، ومونتسكيو، وغوته، وكثيرون غير هؤلاء ركزوا على مصارعة الإيديولوجية الكنسية، والاقطاعية. وقد ناضل هؤلاء، ليس ضد الكنيسة فحسب، وإنما ضد المعتقدات الدينية الجامدة أيضاً، وضد مناهج التفكير المدرسية. وأتباع هذه المدرسة الذين لم يوقروا الدين وقيمه، بدءاً بالكنيسة المسيحية التى اتهموها بمسخ الأحكام الإلهية لبسط نفوذها على المجتمع إلا أنهم شنوا هجماتهم المتلاحقة، ووجهوا سهام نقدهم إلى الأديان الأخرى على

حد سواء.. فجاء عملهم هذا تعبيراً عن ضلالهم، وانحرافهم.

وإذ نتجاوز الملاحظات السابقة، نشير إلى أن الأصول عندما تكون مبنية على الدلالة العقلية فلا خلاف على توجهها. وإذا كانت الأصول مبنية على قواعد هشة لا تمت بصلة إلى العقل والوجدان، كانت أصولية مذمومة ومرفوضة.

ومن بين المسلمين أصوليون اعتبروا الأصل الرابع من أصول استنباط الأحكام الشرعية الدلالة العقلية. وهؤلاء الأصوليون هم من أتباع مدرسة أهل البيت.

ومن بين المسلمين أصوليون سلفيون، لا يحيدون عن قول السلف قيد أنملة، ولايعطون للعقل أي اعتبار، ويسمون بالسلفية.

فهل النظرة الإسلامية الصحيحة، بأصولها الثابتة وقواعدها الأصلية، ومصادرها الموثوقة، وقيمها العقائدية الفكرية داعمة للتنوير أم مخالفة له؟

إن الاجابة عن هذا السؤال هى الجزء الأول من موضوع البحث. أما الجزء الآخر منه، فهو التطبيق العملى، والممارسات الفعلية للمسلمين فى تنفيذ الأحكام والتقاليد الإسلامية.

ولما كانت المصادر الإسلامية الأساسية للفكر الإسلامى وعقيدته تنحصر فى الكتاب والسنة انتخبنا من القرآن الكريم الآية الشريفة: (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولو الألباب).

فى هذه الآية الكريمة تحد كبير وثلاث نقاط أساسية. أما التحدى فهو السماح الذى يسمح به القرآن للمسلم فى استماع الأقوال المتضادة والمتعارضة وانتخاب الأفضل والأحسن بنفسه مع العلم بأننا لو استعرضنا مناهج الدعوة لجميع الأديان السماوية الأخرى والمعتقدات والمدارس البشرية الموجودة لا نرى مَنْ يسمح بمثل هذا التحرك بين الأقوال، بل إن كل حزب يدعو الناس إليه ويعتبر نجاته فى اتباع عقيدته ورأيه.

أما النقاط الأساسية الثلاث فهى:

١ - **الأولى:** حصر الهداية فى التحرى العملى والبحث العقلى بقوله أولئك الذين هداهم الله. فمن هذ ا الوصف نفهم أن مَنْ لم يستمع إلى الأقوال المتضادة لم يكن من المهتدين.

٢ - **الثانية:** حصر الإنسانية أيضاً فى منهج التحقيق العلمى لأن الآية تقول وأولئك هم أولو الألباب أى أولو العقل، والعقل هو الملكة الانسانية التى تميز الإنسان عن غيره من الموجودات. وقد جاء فى الحديث الشريف:« والعقلاء هم أولو الألباب الذين قال الله عنهم (ومايتذكر إلا أولو الألباب).

٣ - **الثالثة:** إن القرآن على يقين بحقانيته وأفضليته بين جميع الأديان والمعتقدات. لذا يسمح بالتحقيق العقلى لأنه على يقين من الرجوع إليه فى النهاية.

وبهذا التحدى والنقاط الثلاث نلاحظ أن هذه الآية الكريمة تجسد أعلى وأرقى صيغة للتحررالفكرى وإعطاء حرية الوقوف على الآراء المتضادة قديمة كانت أم حديثة، تقليدية كانت أم تحررية. وبعد النقد والتحليل انتخاب الرأى الأفضل والأمثل للعمل به. وهذا هو المفهوم الواقعى

للتنوير، مصداقية وتطبيقياً.

أما القرآن الكريم الذى يُعد ويُعتبر النظام الأساسى للإسلام والمصدرالأول من مصادر التشريع فإنه يعطى أروع منهج للتنوير الذى يصحح نقائص المجتمع القائم وينشر الآراء، مع إعطاء تعاليم وإصدار أحكام وتصحيح سبل المعرفة على ضوء المتغيرات التى تطرأ على الحياة الإنسانية والمجهولات التى تنكشف للبشر وذلك باشتماله على المحكمات والمتشابهات فى آياته الكريمة.

فكتاب يشتمل على جميع شؤون الحياة الإنسانية وصلتها بالطبيعة والمخلوقات والكون وجميع النعم المسخرة فيه للإنسان، ويحتوى على النظام الأساسى للإسلام، ويكون نافذ المفعول من يوم نزوله إلى قيام يوم القيامة مع جميع متغيرات الحياة الانسانية ومع جميع التقدم العملى والتقنى والتطورات المعرفية والاجتماعية والسياسية كما يعبر عنها القرآن الكريم(ولا رطب ولايابس إلا فى كتاب مبين،[٢] يجب أن يشتمل على مايلى:

أولاً: يجب أن يكون من المرونة و الدقة والشمولية بحيث يتمكن أن يغطى جميع ثوابت الحياة التى لن تتغير فى أى زمان ومكان ولن تتأثر بأى عامل من العوامل المستجدة والمحدثة، ويجب أن تكون فيه آيات وتعاليم ومعارف تغطى جميع المتغيرات مع تباينها واختلافها كما يجب أن تكون دلالة هذه الآيات وألفاظها بصورة يفهمها الإنسان البدائى والبسيط مع معارفه الضحلة عند نزول القرآن ويقبلها العالم والعبقرى والمثقف الذى مرت عليه قرون من تاريخ النزول وعايش التغيرات المختلفة والتطورات المتقدمة ونظريات الثورات العلمية وهو الآن فى زمان يختلف اختلافاً جذرياً عن زمن البعثة فى نمط الحياة وكيفية التفكير واستغلال الطبيعة من مواردها إلى طاقاتها.

فهل القرآن كذلك؟!

نعم. قال الله تبارك وتعالى فى محكم آيات كتابه: (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم)[٣]

أولاً: إن الآيات المحكمة التى فى القرآن هى التى تغطى الثوابت فى الحياة. فهى واضحة جلية يفهمها كل من يحسن اللغة العربية ومفاهيم الألفاظ. والآيات المتشابهة هى التى تغطى المتغيرات فى الحياة الإنسانية، وألفاظها تعطى أكثرمن مفهوم واحد يجعل القارئ والمستمع يحتمل احتمالات مختلفة فى مقصود الله من هذا اللفظ. فلذا يُمنع العمل بها قبل الرجوع إلى الراسخين فى العلم الذين هم مفوضون بالتأويل بموجب هذه الآية. والسبب فى هذا محاولة منع كل مَنْ فى قلبه زيغ وغرض ومصلحة خاصة لتأويل هذا المتشابه حسب هواه ابتغاء للفتنة.

ثانياً: يجب أن يكون الراسخ فى العلم من العلماء الذين يعرفون دقائق الأحكام والألفاظ ومفوضون من قبل الله بصلاحية التأويل لأن معرفة المقصود الواقعى للكلمة لا يعلمه إلا القائل به أو الذى يفوضه القائل بالنقل عنه. وفى غير هذه الصورة فكل مَنْ ادعى العلم يعطى لنفسه صلاحية تأويل المتشابه وبيان المقصود من اللفظ كما توصل إليه فى تحقيقه وتحليله العقلى. ولما كان العقل ملكة إنسانية يُميز بها الصحيح عن الخطأ ومرجع هذا التمييز الوجدانيات والمعلومات الإلهية المكتسبة- عند الإلهى- والوجدانيات زائداً المعلومات البشرية المكتسبة- عند الفيلسوف- لذا لا

يجوز أن يكون التأويل من صلاحية كل عالم عقلانى إلا مَنْ يرجع منهم إلى المعلومات الإلهية (المستقاة من الله). وهذا يعنى أن الرجوع إلى العقل لوحده باطل أيضاً كما أن الجموح عنه مذموم مرفوض.

ثالثاً: إن الله تعالى عرف حسب قاعدة اللطف هؤلاء الراسخين فى العلم، عرفهم عن طريق رسول الله فى الحديث الشريف: «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى»(4). فالعترة الذين عرفهم بأسمائهم هم الذين لهم صلاحية التأويل فقط دون غيرهم. وفى هذا نختلف بعض الشئ مع ابن رشد وجمهور من علماء المسلمين إذ يعتبر ابن رشد أن الراسخين فى العلم هم أهل البرهان والعلم و(قد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به)، وهذا يتعارض مع ما قاله ابن رشد نفسه فى قوله باختلاف المؤولين. أما الجمهور من الفقهاء فيعتمدون على ابن عباس فى قوله:(وأنا من الراسخين). وهذا يتعارض مع متن الآية (ولايعلم تأويله إلا الله).

رابعاً: إذا أراد القرآن أن يكون نافذ المفعول إلى قيام يوم القيامة فلا بد وأن يكون مع القرآن مؤول إلى تاريخ صلاحيته. وفى حال غياب هذا المؤول عن الأنظار يفتح الإسلام باب الاجتهاد لاستنباط الأحكام حسب مقتضيات الأصول العقلية والمصالح المرسلة وفى نطاق الثوابت القطعية ومتغيرات كل عصر وزمان. وقد جاء فى الحديث النبوى الشريف: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدد لها دينها».

فلا أروع من هذا النظام والأسلوب العقلانى التجددى التنويرى الذى يشتمل على جميع القيم والحقائق الثابتة ويغطى جميع متغيرات الحياة فى عصور مختلفة وثقافات متباينة وحضارات متكاملة فى الوقت الذى لا يترك مجالاً للأهواء والأغراض الخاصة أو العلم الناقص المحدود أو المراتب المتفاوته فى معرفة البرهان لإسقاط حجية الحكم وتسرب الشك إلى النظام الأساسى الذى يجب العمل به. هذا هوالقرآن المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامى.

أما إصرار الإسلام على تفعيل دورالعقل فى التفكير والتحقيق والتفتح والتنوير فهو دور أساسى يؤكدعليه القرآن فى مئات من الآيات الكريمة مما لا مجال للتخلى عنها أو عدم الاكتراث بها ناهيك عن تحريم محاربته أو تكفير أسلوبه.

أما السنة النبوية الشريفة وأحاديث الرسول(ص)والأئمة المعصومين فى دعم العقل والأمر بالاستفادة منه لمعرفة الخير والصلاح وتجنب الشر والظلال فهى تشغل الحيز الكبير من كتب الصحاح والسيرة والحديث. وقد خصصت لهاأبواب مستقلة لكثرتها وأهميتها بحيث لايمكن الشك فيها ولا الترددفى صحتها. فإن جرحنا فى راوٍ من رواة بعضها لايمكن عدم توثيق جميعهم وإن أعطينا أوجه احتمالات لبعضها لايمكن غض النظر عن محكمات وصراحة معظمها.

ومن أجل المثال نستشهد بآحاد من هذه الآيات والأحاديث.

قال الله تبارك وتعالى:(أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ). وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا مَنْ يعمل بالقياس، وعند مَنْ يعمل بالدلالة العقلية مرجعه إلى العقل فيمكن أن نعرف كم تتجلى صورة التنوير فى الأحكام الإسلامية.

أما الأسلوب الخطابى الذى يسلكه القرآن فى دعوة الناس إلى التعبد والإيمان والتصديق بما أنزل الله مع عدم المطالبة بالدليل العقلى أو البرهان الحسى، كما جاء فى الآيات الكريمة (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة)(٥) (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون)(٦) (ما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وأن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم)(٧). (إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير)(٨) فهو مرتكز على الأدلة العقلية أيضاً، ولاثبات وصحة ولزوم الاستفادة من المنهج الخطابى التعبدى فى الحياة يُستدل بثلاثة أدلة.

الأول: عدم تمكن الإنسان من الوقوف على جميع العلل والأسباب خاصة العلة التامة.

الثانى: ضياع وقت كبير من وقت الإنسان حتى الوصول إلى معرفة الدليل والاقتناع به وهو تلف للحياة.

الثالث: عدم معرفة التكليف فى الحياة من سن البلوغ والرشد إلى يوم الوقوف على الدليل للعمل به.

وبما أن الإنسان من يوم بلوغه سن الرشد بحاجة إلى منهج استقلالى للحياة لذا وضع الله البرنامج الخطابى التعبدى ليسير المكلف عليه ويعمل به مع التوصية فى البحث والتحقيق للوصول إلى الدليل الذي يعطى المكلف ارتياحاً أكثر وقناعة أفضل بما يعمل عليه، وفى هذا يقول ابن رشد (وكأن الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية مع ما فى تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلّمها وكان العالمون)(٩).(ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا)(١٠).(إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون)(١١). (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار...)(١٢)

كما جاء فى الحديث الشريف:«العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»(١٣): «إذا رأيتم الرجل كثير الصلاة كثير الصيام فلا تباهوا به حتى تنظروا كيف عقله»(١٤)«إن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التى لا ينتفع شئ إلا به، العقل الذى جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم فبالعقل عرف العباد خالقهم.... وعرفوا به الحسن من القبح وأن الظلمة في الجهل وأن النور فى العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل»(١٥) «ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلاليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة»(١٦).

فهل يمكن بعد هذا التركيزعلى دور العقل والإصرار على التفكير تجاهل الدور العقلانى فى العقيدة الإسلامية وتناسى حث الإسلام على النظر فى جميع الموجودات لمعرفة كيفية تسخير نعم الكون وإصلاح نقائص المعرفة والعلم فى سبيل تغيير أسلوب حياة الناس ونقلهم من الحسن إلى الأحسن.

كما يعد القياس عند أهل السنة والجماعة وبالذات عند الحنفية، والدلالة العقلية أو الأصول العقلية عند الإمامية من الشيعة المصدر الرابع من مصادر استنباط الأحكام الشرعية عند غياب

النص فى القرآن والسنة وعدم وجود الإجماع. ونحن وإن كان لنا قول حول القياس الشرعى الذى يجوز أن يكون فقط فى منصوص العلة وفى غير ذلك لا يجوز لعدم تمكننا من الوقوف على العلة التامة حسب الموازين العقلية والنقلية. ولكن فى القياس العقلى لا نختلف مع الآخرين لأنه هو المبنى للقياس الشرعى كما بينه ابن رشد فى فصل المقال.

هذا هو المنهج التنويرى للاسلام الذى يصحح نقائص المجتمع القائم فى كل عصر ودور بصورة مستمرة بنشر آراء فى الخير والعدالة والمعرفة الاجتماعية فى إطار الثوابت الموجودة حتى لا يكون فيه الزلل والانحراف. كما يؤكد الإسلام فى منهجه المعرفى الاطلاع على جميع الآراء الداعمة والمخالفة. وبالفعل فالفقيه المسلم يجب عليه أن يطلع على المذاهب الفلسفية جميعها ويحللها وينقدها ويدافع عن الصحيح منها ويرد الباطل منها بخلاف ما يتصوره الغربيون الذين ينسبون إليه الرجعية والتعصب والجمود. والمثال على ذلك منهج كلية الشريعة فى الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية (لندن).. فبالإضافة إلى عرض وتحليل الآراء الفلسفية والعقلية فى دروس العقائد والمنطق وأصول البحث وأصول الفقه وعلم الكلام هنالك درس خاص يشتمل على مائة وعشرين محاضرة عن المذاهب الفلسفية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة الوضعية والنقدية الجديدة وفلسفة العلوم مروراً بجميع الأدوار الفلسفية للإصلاح الدينى والمذهب الإنسانى وفلاسفة عصر النهضة واللاهوتيين والإباحيين والموسوعيين ومذهب النشوء والارتقاء وغيرها من المذاهب الفلسفية.

ولكنى أتساءل: هل كان فلاسفة التنوير كفرانسوا فولتير(١٦٩٤-١٧٧٨) وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) وشارل دي مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وغوته(١٧٤٩-١٨٣٢) يعرفون شيئاً عن المنهج التنويرى الإسلامى أو عن أصول استنباط الأحكام الشرعية أوحتى عن المبادئ الفلسفية الإسلامية بالنسبة للشؤون المختلفة للحياة؟ وهل درسوا شيئاً عن آراء الشيخ الطوسى[١٦] أو العلامة الحلبى[١٧] أو أي واحد من كبار علماء أصول الفقه الذين كانوا قبلهم؟ نعم يقول الدكتور أبو ريان فى كتابه (تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام): «لاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باروخ اسبينوزا فى التوفيق بين الفلسفة والدين وتأويل النصوص الدينية لكى تلتقى مع دواعى النظر العقلى إنما ترجع إلى تأثير ابن رشد فى هذا المجال.

والحقيقة أن الذي نُقل وتُرجم عن ابن رشد يسير يسير مما عند الفقهاء الأصوليين العقليين المسلمين. فإذا كان هذا اليسير قد أثر هذا التأثير على الفلسفة الغربية ألم يكن بالحرى على الغرب وفلاسفة التنوير بالذات وأتباعهم أن يعيروا أهمية لدراسة المعانى العقلية فى أصول الفقه الإسلامى.

وها هنا يطرح السؤال الحرج بعلامة استفهام كبيرة.

إذا كانت النظرة الواقعية للإسلام بالنسبة للتعقل والتنوير بهذا الوضوح والجلاء فلماذا يقف الأصوليون المسلمون بكامل عددهم وعتادهم أمام حركة التنوير ويحاربون الحركات التقدمية والتحررية بهذه الصورة البشعة من الحرق والدمار والقتل والاغتيال؟!!

الجواب: من مهازل البشرية أن نرى كل قوم وكل طائفة من الطوائف البشرية تتظلل بقيم ومبادئ وتدعى تقديسها واتباعها، ولكن بالفعل تمارس غيرها وتطبق عكسها. فلا اليهود جميعاً يعملون بتوراة موسى ولا المسيحيون جميعاً يلتزمون بإنجيل عيسى، ولا الاشتراكيون يطبقون تعاليم ومبادئ كارل ماركس ولا الشيوعيون فى حياتهم التزموا الفلسفة الماركسية، وحتى الأمم

والحكومات. فلا الدول العظمى تلتزم بقرارات هيئة الأمم المتحدة ولا الدول القوية تطبق قرارات مجلس الأمن وحتى الدول الصغيرة الديكتاتورية لا تعترف عملياً بحقوق الإنسان التى وقعتها وتعهدت بتنفيذها. ألم تكن هذه كلها من مهازل البشرية؟!! من هذا الواقع يجب أن نعرف الجواب على هذا السؤال الحرج المطروح.

والمشكلة من الناس، والعذاب والشقاء على الناس. آه آه من الناس أنفسهم فمن خدعهم وأغواهم تبعوه ومن استغلهم وأثار عواطفهم لبوه. فالأكثرية الساحقة همج رعاع يتبعون كل ناعق ويلبون دعوة كل من أثار أحاسيسهم وهيج مشاعرهم. فمن كان أقدر على تسخير الحمُقاء كان بين الناس أكبر شأناً. ومن أخلص لهم ودعاهم للخير والصلاح بمنطق عقلى سليم نبذوه وطردوه واتهموه وسخروا منه لأن الناس يميلون إلى عواطفهم قبل أن يميلوا إلى عقولهم.

هذه هي المشكلة الكبرى والناس فيما قلناه سيان لافرق فيهم بين ملة كافرة وأخرى مسلمة.

هذا الواقع أو هذه الحقيقة هي التى دعت إلى أن يكون إطلاق الشعار جذاباً رائعاً والتطبيق قاتماً موحشاً. وهذا هو سبب اختلاف القيم عن الممارسات والنظرية عن التطبيق.

أما المسلمون فهم فى تطبيق الشريعة على ثلاثة أصناف، كما قال عنهم ابن رشد فى فصل المقال (إن طباع الناس متفاضلة فى التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق الأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. فالصنف الأول هم أهل العلم والتقوى والدليل والبرهان والصدق والإخلاص ينظرون فيما أمر الله به من حلال وحرام،يستنبطون الأحكام من مصادرها الأساسية الصحيحة ويعملون بها، فمنهم مجتهد وصل فى العلم إلى صلاحية الاستنباط، ومنهم مقلد يتبع أعلم المجتهدين ويعمل بفتواه. وقد وصفهم الإمام العسكرى(ع)(١٨) فى حديثه المشهور «فأما من كان من الفقهاء، صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»(١٩) وهؤلاء هم أهل البرهان الذين أشار إليهم ابن رشد، منهجهم التنوير واتباع العقل إلى الحد الذى يسمح به العقل نفسه والتصديق بأوامر الله ونواهيه فى نطاق الكتاب والسنة. وابن رشد أحد هذا الصنف من المسلمين وكثيرون من أهل العلم والفضل من الأصوليين العقليين مثله فى عصرنا الحاضر.

والصنف الثانى: أناس نبذوا الأدلة العقلية والمنهج الفكرى و(مالوا إلى العلوم الإلهامية) بدل العلوم المكتسبة وهم الذين يقول عنهم ابن رشد (ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك)(٢٠) فهؤلاء القوم حينما ضاعوا بين الأدلة العقلية والأقوال التأويلية والآراء المتباينة ولم يتمكنوا من الوصول إلى القناعة واليقين بالمعارف المكتسبة البشرية قرروا الوقوف عند حد التعبد والتسليم والإيمان بالقدر والقضاء واعتبروا هذا منهج الصلحاء والعرفاء واختار بعضهم التصوف كمنهج سلوكى للنجاة فى الدارين.

ولكننا نخالف ابن رشد فى قوله (إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك). نعم ربما كان البعض

منهم لضعفه الفكرى وعدم كفاءته البرهانية توقف عند هذا الحد ولكن بين أتباع هذا المذهب علماء يتمتعون بمقدرة علمية برهانية عالية كالغزالى الذى قال فى كتابه إحياء العلوم (إن أهل التصوف مالوا إلى العلوم الإلهامية)(٢١) لأن الفلاسفة لم يتمكنوا من الوصول إلى حقائق الأشياء، وهذا كلام ابن سينا فى التعليقات (إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والأعراض)(٢٢). ولما لم يكن الوقوف على حقائق الأشياء من قدرة البشر إذاً لابد من الاتجاه إلى العلوم الإلهامية، وهذا ماوضحناه فى بحث مصادر المعرفة فى دروس نظرية المعرفة وأثبتنا كيف أن العقل الذى هو ملكة إنسانية يُميز به الخطأ عن الصواب والحق عن الباطل يجب أن يرجع إلى الوجدانيات والمعارف الإلهية المكتسبة(٢٣).

وعلى الإجمال فهذا الصنف من المسلمين التابعين والمتبوعين يخالفون الفلسفة والحكمة والتنوير ويتظللون بالآية الكريمة (يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون)(٢٤).

أما الصنف الثالث: فهم قوم ضلوا وأضلوا، فيهم جهلاء بسطاء سذج ومنهم علماء وأفاضل يعرفون الحق والصواب ولكن زلوا عن الطريق وغلبت عليهم شهوة المال أو الجاه أو الشهرة فادعوا أن الإصلاح فى التزمت والدعوة إلى الأصولية السلفية فكفروا الباقين وطعنوا فى علم الآخرين واجتهاداتهم وفتاواهم بحجة المنع من إدخال البدعة فى الدين واستغلوا جهل الناس وأحاسيسهم وإيمانهم الفطرى الذاتى فأغووهم وأضلوهم عن الطريق. والناس كما قلنا معظمهم همج رعاع يتبعون كل ناعق ويميلون إلى العواطف قبل الاحتكام إلى العقل وينساقون وراء الميول قبل التفكير فى عواقب الأمور خاصة إذا كان المتبوع قديراً فى بيانه عارفاً فى كيفية تحريك الأحاسيس وإثارة العواطف مدعوماً بسياسة ومال ترى الناس يتسابقون فى التضحية له بأنفسهم وبأموالهم وخير ما يملكون.

هؤلاء هم التابعون والمتبوعون يدعون إلى الأصولية السلفية ويتظللون باسم الإسلام ويتسترون بستار القرآن لتشويه سمعته ولمسخ مبادئه وتعاليمه. هم أعداء التنوير بل أعداء المدرسة العقلانية الإسلامية. والمآسى من هؤلاء والمعاناة من هذا النمط الفكرى.

هذه نبذة عن التصورالاسلامى للتنوير- بين النظرية والتطبيق- ولدعم ما ذكرناه نعطى بعض الأمثلة من علماء وفقهاء التنوير الاسلاميين فى العصر الحديث الذين دعوا للإصلاح والتنوير ووقفوا أمام عواصف الجهل والضلال وضحوا بأنفسهم وكيانهم من أجل إعلاء كلمة الحق. ونبتدئ بجمال الدين الأفغانى(٢٥) والذى رأى أن الإصلاح السياسى مقدمة ضرورية للإصلاح فى جوانب المجتمع الأخرى ثقافية كانت أم دينية أم اقتصادية وذلك لأنه لايمكن -برأيه- نقل الأمة الإسلامية من شكل الحكم الفردى الاستبدادي الموروث إلى الحكم الدستورى المقيد بقوانين ومجالس إلا بتغيير النظام السياسى للحكم.

كما دعا إلى إطلاق العقل من أساره والانفتاح على علوم العصر وفتح باب الاجتهاد ورفض

ما درج عليه أهل الجمود من مجرد حفظ المتون وترديدها. ويقول فى هذا الصدد «الإنسان من أكبر أسرار الطبيعة وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صارممكناً، وما صوره جمود وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة»(٢٦) هذا بالإضافة إلى انفتاحه على الحضارة الحديثة والاستفادة من جوانبه الإيجابية.

واستمر على نهج الأفغانى تلميذه الشيخ محمد عبده الذى عارض تيار الجمود وشارك فى مجلة العروة الوثقى المجلة التحررية الفكرية والذى حاول أن يعطى عن طريقها مكانة بارزة للعقل خاصة فى فهم حقائق الدين. يقول فى هذا الصدد (يجب تحرير الفكر من قيد التقليد... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية بل هي أفضلها على الحقيقة»(٢٧).

وكان للشيخ مشاريع هامة فى إصلاح المؤسسات الدينية والاجتماعية المختلفة مثل القضاء والأوقاف ومناهج الدراسة فى الأزهر، كما كتب مشروع إصلاح التربية فى مصر ولائحة إصلاح التعليم العثمانى وساهم في التدريس فى دار العلوم التى أسست فى القرن التاسع عشر لتكون مدرسة جامعة بين علوم الدين وعلوم الدنيا.

وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس من دعاة الإصلاح الإسلاميين البارزين فى الجزائر إذ كان المشروع الفرنسي للاستعمار فى الجزائر يتجاوز مجرد السيطرة السياسية والعسكرية ونهب الخيرات والثروات، إلى بمحاولة تغيير هويتها الدينية والثقافية بفرض اللغة الفرنسية والقضاء على اللغة العربية تمهيداً للقضاء علي الاسلام. لذا فقد اتخذ الشيخ منهجاً إصلاحياً يتمثل فى إعداد الجيل المؤهل للمقاومة إعداداً دينياً وتربوياً صحيحاً، فأنشأ المدارس التى تعلم فيها اللغة العربية والقرآن وعلوم الدين،كما أسس مع نفر من أصحابه (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)وأصدر عدة صحف يوصل فيها رسالته إلى الناس.

وفى لبنان كان من بين الفقهاء المصلحين الذين قادوا النهضة الاسلامية الحديثة السيد عبد الحسين شرف الدين الذى أسس المدرسة الجعفرية الحديثة للجمع بين الثقافة القديمة والحديثة. وفى مجال الإصلاح الاجتماعى أسس جمعية البر والإحسان ونادى الإمام الصادق ليكون معقلاً للشباب المسلم الواعى. وبكتاباته وكتبه وأسلوبه الشيق أثار حفيظة التحرر السلوكى فى نفوس الشباب المسلم مع الالتزام بالقيم الثابتة. وبزيارته لمصر ومحاولته التقريب بين المذاهب الإسلامية وبمراجعاته مع المفتى سليم البشرى أحدث تحولاً فكرياً فى المجتمع الإسلامى.

وفى العراق كان للسيد هبة الدين الشهر ستانى دور كبير فى النهضة الفكرية والإصلاحية للشعب العربى والإسلامى فضلاً عن كونه أحد أقطاب ثورة العشرين يعتبر المجدد الفكرى للثقافة الإسلامية الحديثة. لقد كان أول وزير للمعارف عند تأسيس الحكومة العراقية. وقد وضع أول برنامج ثقافى للمدارس والمعاهد العراقية يجمع فيها بين الدراسات الحديثة والدراسات الإسلامية المعمقة. وأسس أول جامعة فى العراق سماها بجامعة أهل البيت للدراسات الجامعية والدراسات العليا. وكتب لها منهجاً ثرياً سماه بـ(المعارف العالية) وفيها تكلم عن الذرة وتركيبها. والعلامة الشهر ستانى أول

من أثبت موارد الوفاق بين العلوم التجريبية من جهة وبين الكتاب والسنة من جهة أخرى وبيّن كيف أن الإسلام تكلم عن جميع هذه الاكتشافات الحديثة، فى كتبه (الهيئة و الإسلام) و(المعجزة الخالدة) (ودلائل المسائل الدينية) وعشرات من الكتب التنويرية الأخرى، وفى العشرينات كان يصدر مجلة العلم التى تعتبر من المجلات العلمية الحديثة الرائدة. وفى مجال حركة الإصلاح السياسى والاجتماعى أدى دوراً هاماً فى القضية الفلسطينية مع الشيخ أمجد الزهاوى. وسمعته مراراً يقول (تتحقق السعادة البشرية عندما تزول الألوان من على الخرائط السياسية للعالم) فقد كان من رواد الحوار بين الثقافات والعمل على توحيد الشعوب.

كما كان للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء دور كبيرأيضاً فى الحركة الفكرية الإسلامية إذ وقف وقفة مدوية فى مؤتمر إنقاذ فلسطين سنة ١٩٣١ بخطبته الغراء التى كان لها صدى كبير فى العالم الإسلامى. وبالتعاون مع المفتى الحسينى أدى دوراً مهماً فى القضية الفلسطينية كما كان لكتابه (المثل العليا فى الإسلام لا فى بحمدون) الذى أعطى فيه منهجاً فكرياً للتسليح الأخلاقى والتنوير الاجتماعى، ردود فعل مدوية فى الأوساط الإسلامية والغربية.

وفى العقود الأخيرة كان الشهيد الصدر بطل الساحة فى التنوير الفكرى الإسلامى والدعوة إلى الإصلاح الاجتماعى والسياسى والاقتصادى. فبكتبه القيمة وإثرائه المكتبة الإسلامية بمنهج تحررى جديد أدى دوراً هاماً فى توعية الجيل الإسلامى الناهض. وكتابه «فلسفتنا» أعطى الخط الفلسفى المعتدل المقبول أمام سائر المذاهب الفلسطينية الإفراطية والتفريطية. وبكتابه «اقتصادنا» رسم منهجاً اقتصادياً إسلامياً يتطابق تماماً مع متغيرات الحياة فى اطار مدروس قابل للتطبيق الفعلى فى معظم المجالات الاقتصادية والممارسات التطبيقية. وبكتابه «البنك اللاربوى فى الإسلام» قدم نموذجاً تطبيقياً للنظام المالى العالمى. وبكتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» أثبت عدم حجية المنهج الاستقرائى المادى التجريبى إلاإذا كان مطابقاً للتشريع الإلهى.

وهكذا نرى كثيراً من الفقهاء والعلماء المسلمين كانوا من قادة التنوير الفكرى السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى العالم. وقد لاقوا الأمرين من طواغيت عصورهم وحكام بلدانهم من جهة ومن جهة أخرى من متحجرى الأدمغة وجهلاء قومهم. وكانوا جميعاً ضحية الدعوة إلى المنهج القرآنى الصحيح، فمنهم من قتل ومنهم من نفى ومنهم من سجن، ولكن صاحب الرسالة يأبى إلا أن يتم رسالته فإما الحياة بتطبيق حقيقة الدين أو الموت بكرامة.

وخلاصة البحث أن الإسلام بكتابه وسنة نبيه يدعو إلى التحرر الفكرى ويعتبر العقل ملكة يميز به الحق والباطل فى نطاق الوجدانيات والمعارف الإلهية المكتسبة ويتوقف عند الحد الذى يحكم العقل بالوقوف عنده فى الأمور التعبدية. كما وضع الإسلام بقرآنه وبتركيب آياته المحكمة والمتشابهة نظاماً يلائم كل عصر وكل ثقافة وكل تحرر وتغيير. ولذا كان معجزة خالدة يغطى الضروريات ويمنع دخول الأهواء والأغراض الفردية من النفوذ فى الأحكام والتعاليم. وحتى لايكون هذا الادعاء مجرد استدلال فلسفى أوعرض لقيم طوباوية أعطينا بعض الأمثلة اليسيرة للفقهاء الذين لم نجمهم فى

برامج الإصلاح والتجديد فضلاً عن الذين نهجوا نفس النهج فى الصمت والكتمان.

أما النعرات والدعوات إلى الأصولية السلفية ومحاربة التنوير فما هى إلا حركات فردية ودواعيها معلومة ودوافعها واضحة وإن تظللت بظلال الإسلام، ولكن فى الحقيقة لا تمت لتعاليم الإسلام الأساسية بصلة، شأنها شأن باقى الحركات العالمية المسعورة التى غزت العالم وحصدت الأرواح البريئة باسم الإصلاح والإنقاذ وكانت عاقبتها الخسران.

وفى النهاية أحب أن أوجه نداء إلى هذا المؤتمر الذى يضم التمثيل الأكاديمى والسياسى خاصة إلى المعنيين من رجال الفكر والسياسة، أن الخلاص من هذه الصراعات والنعرات لايتم إلا بالحوار المخلص بعيداً عن الأهواء والأغراض والرواسب والانتسابات بصراحة تامة وصدق -والدية على العاقلة- فمؤتمر كهذا له أن يجمع الأقطاب المتباينة ووجهات النظر المختلفة، أقدر من غيره على إدارة مثل هذا الحوار.

أملنا أن يرى اقتراحنا هذا النور عما قريب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

□□□

الهوامش

(١) م.روزنتال ب.بودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ص١٤٥
(٢) سورة الانعام الآيه(٥٩)
(٣) سورة آل عمران، الآية (٦)
(٤) سورة الأعراف، الآية (١٨٥)
(٥) سورة العنكبوت الآية (٤٣)
(٦) سورة آل عمران الآية (١٩١)
(٧) سورة الانفال، الآية (٢٢)
(٨) سورة البقرة، الآية(١٦٣-١٦٤)
(٩) الكلينى، أصول الكافى، ج١، كتاب العقل ،ص ٢٦ (مع الترجمة الانجليزية) انتشارات Wofis
(١٠) ن.م. ص ٦٣
(١١) ن. م. ص ٦٧
(١٢) ن . م .ص ٤١
(١٣) سورة البقرة، الآية (٢)
(١٤) سورة البقرة، الآية (١٢١)
(١٥) سورة آل عمران الآية (١٧٨)
(١٦) سورة الملك، الآية (١٢)
(١٧) جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن على الحلبى بـ(العلامه الحلبى) والمتوفى سنة ٧٢٦.
(١٨) الإمام الحسن بن على العسكرى عليه السلام الإمام الحادى عشرمن أئمة أهل البيت المعصومين.
(١٩) الطبرى، الاحتجاج، ج٢، ص٢٦٣
(٢٠) ابن رشد، فصل المقال ص ٣٣
(٢١) صدرالمتألهين (ملا صدرا)، شرح أصول الكافى، ص٤٤٧ نقلا عن الغزالى فى احياء علوم الدين.
(٢٢) صدر المتألهين، السفر الأول، ص ٣٩١(نقلاعن تعليقات الشيخ الرئيس)
(٢٣) محمد على الشهرستانى، من دروس أصول البحث، السنة الرابعة فى كلية الشريعة
(٢٤) سورة المائده، الآيه (١٠٥)
(٢٥) جمال الدين الافغانى (١٨٣٨-١٨٩٧) فيلسوف ومفكر اسلامى.
(٢٦) محمد عماره: جمال الدين الافغانى، ص ٢٧٠
(٢٧) الشيخ محمدعبده (١٨٤٩-١٩٠٥) من علماء وفقهاء المسلمين ومفتى الديار المصرية ١٨٩٩

□□□

العالم الثالث والتنوير

محمود عثمان

السفير بوزارة الخارجية المصرية

١- هناك شبه اتفاق بين دول العالم الثالث على عديد من المفاهيم المتعلقة بالقضايا المشتركة، مثل التنمية، ونقل التكنولوجيا، والاعتماد المتبادل وغيرها. لكن ليس ثمة تعريف مشترك فيما بين نفس هذه الدول علي مفهوم التنوير.

٢- ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن قطاعات عديدة من العالم الثالث لا تحتاج إلى هذا المفهوم أو أنه غير مدرج على قائمة الأولويات (مثل الدول الافريقية، أو الدول اللاتينية). الأمر الذي يجعل التركيز منصبا بالدرجة الأولى على:

أ - الدول الاسلامية.

ب - الدول الآسيوية التى تدين بالبوذية والهندوكية حيث أن البوذية والهندوكية هى ديانات تستوعبها الطبقات المتعلمة لأنها تحتاج لفهمها إلى توفر حد أدنى من الادراك الذهنى. ثم إن الهندوكية لا تعرف الفرق بين البيئة الدينية والبيئة العلمانية. بل إنه لا يوجد فى الهندوكية مرادف لكلمة «دين» أصلا. أما عن البوذية فعلاقتها بالتنوير قائمة بالفعل، على الأقل من الناحية اللغوية الصرفة، باعتبار أن بوذا معناه «الرجل المستنير». مما يعيد بؤرة الاهتمام -مرة أخرى- إلى كتلة الدول الاسلامية لتحديد علاقتها بالتنوير.

٣- ونظرا لتعدد التعريفات المطروحة فى الأدبيات حول التنوير، فان الورقة تقتصر على الأخذ بتعريف ربما يكون -علي بساطته- محققاً للغرض، اذ تعرفّ الورقة التنوير فى العالم الثالث بانه «القدرة الدالة على مدى استعداد دول العالم الثالث، نفسيا، وعقيديا، وسياسيا على التواصل الذهنى مع قيم ومفاهيم مجموعة الدول التى تعتمد عليها كتلة العالم الثالث كمصدر للمعونات الاقتصادية والمعرفة التقنية».

٤- لكن تظل مشكلة العديد من المجتمعات الاسلامية مع قضية التنوير مستدامة بفعل انغماس هذه المجتمعات في أمرين:

أ- جهد متواصل على مدى أكثر من سبعة قرون يركز على التفسير، والشرح، وكل ما يتفرع عن ذلك من فنون.

ب - وتفرغ جمهرة العلماء للمسائل الالهية دون العناية بوجه المجتمع نفسه أو الانسان.

٥- والواقع أن هذا الجهد قد استنفذ الطاقات الخلاقة لدى طبقة المثقفين في العالم الاسلامي. دون أن تظهر -مع هذا- في الأفق بوادر علي رجحان كفة مدرسة النقل على مدرسة العقل أو العكس بل هناك دائما نقاش لهذا متصل حول تقرير ما اذا كان الاسلام دين وحسب أم دين ودولة معا.

٦- بدلا من أن يوضع حد لهذا الجدل في ظل التحدي الحضاري الغربي، زاد الجدل عمقا: رأسيا وأفقيا، إذ أسهم انتهاء الحرب الباردة في خلق فراغ ايديولوجي لدى عديد من دول العالم الثالث اضطرت إلى ملئه بما يسمي بالتيار الأصولي، وكان قد صاحب ذلك نماذج للحكومة الاسلامية في كل من ايران والسودان (ويحتمل الجزائر).

أما الصراع العربي / الاسرائيلي فقد أسهم هو أيضا في إفراز تيارات تعتمد المفاهيم الأصولية مثل حركة حماس وحزب الله.

٧ - في ظل هذه المعطيات تباعد العالم الاسلامي أكثر عن مفهوم التنوير. وتطرح الورقة - من أجل مجابهة هذه الاشكالية- المقترحين التاليين:

أ- المناداة بوضع حد للجدل غير المثمر - والمستمر دون توقف منذ القرن الثامن- حول ما اذا كان الاسلام دين وحسب أم دين ودولة باعتبار أن هذا النقاش يمثل حرب استنزاف للقدرات الذهنية التي ابتعدت عن الابتكار والابداع.

ب- الاقتراب بمعدلات أسرع من منظومة القيم والمفاهيم المطبقة في الدول المتقدمة، من خلال دعم التفكير العلمي وتوسيع قواعد حرية التعبير وغيرها من مكونات حقوق الانسان.

٨- تتصور الورقة أن تطبيق هذين المدخلين من شأنهما استشراف قطاع عريض من دول العالم الثالث لمبادئ التنوير من ناحية، ووقف التعامل مع البديهيات علي أنها قضايا خلافية من ناحية أخرى.

٩- وبعباره أخرى تتصور الورقة أن الظرف الحضاري للمنطقة ربما يحتاج لتطبيق منهج «أنطولوجي» فيما يتعلق بجدلية الازدواجية في وظيفة الدين، كخطوة نحو خلق بيئة تسمح بالتعامل مع سائر مكونات التنوير. وأي خيار آخر قد لا يكون عمليا فضلا عن أنه سيكون -بطريقة غير مباشرة- توترا للجدل في حد ذاته.

□□□

الاسلام والتنوير

يحيي هويدي
أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة القاهرة (مصر)

إن الثقافة، بوجه عام، لها جانب خيالى يمكن الكشف عنه فى المعرفة الشعبية فى التراث وفى الأنثربولوجيا. والدين نفسه تجسيد لهذا النوع من الثقافة. نعم، إن طبيعة الدين الهية، لكنه بالاضافة إلى ذلك فإن له أسساً عقلية، ومع ذلك فجانبه الخيالى ليس فى الامكان انكاره. وهذا الجانب الخيالى يوظف اجتماعياً ويترك آثاره على بعض عاداتنا، وعلى تياراتنا الفكرية. ومن هذه الزاوية فان هذه العادات والتيارات توصف بأنها روحانية. ومن واجبنا احترام هذه العادات وتبجيلها، ولكن ليس إلى الحد الذى يفضى إلى تقديسها بحيث تكون شريكاً لله.

والقرآن الكريم يوجه حملة ضد ما يعرف بالشرك الذى يوصف بأنه نوع من الكفر. فالله واحد. ومعنى ذلك أنه ينبغى ألا نعبد سواه. والشرك بالله ليس محصوراً فى الأحجار والتماثيل الموجودة حول الكعبة أثناء حياة النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإنما يمتد إلى تلك العادات الذهنية المتجذرة في تراثنا منذ العصر الجاهلى والتى مازالت مؤثرة فينا حتى يومنا هذا.

إن الحملة التى قام بها الاسلام ضد تعدد الالهة إنما هى موجهة إلى هذه العادات الذهنية أو هذه الأصنام. وفى هذا الاطار ينبغي فهم عقيده التوحيد. وفى هذا الاطار أيضا يمكن القول بأن الحملة المشار إليها إنما هى من قبيل علمنة ما يزعم بأنه مقدس وينطوى على نوع من المغالاة في فاعليته أو فى وزنه.

ومما لا شك فيه أن هذه الحملة هى من أفعال التنوير لأنها ضد هذه العادات الذهنية التى تشكل نوعاً من المحرمات أو قوى ضاغطة في حياتنا الاجتماعية، وبالتالى فانها عوائق تشل نشاط الانسان، وارادته الحرة، وتنشر الذعر والخوف فى حياتنا. وما علينا إلا التخلص منها، وتنقية حياتنا من تأثيرها المبالغ فيه، أو على الأقل تفكيكها وذلك بازالة غطائها المقدس الزائف مع المحافظة، فى الوقت نفسه، على احترامها. أقول إن هذه العملية من شأنها مساعدة الانسان على ممارسة أفعاله

بحرية أكثر وبابداع أرحب بما يتفق وكرامته. وهذه العملية، في الوقت نفسه، من شأنها تدعيم عقيدة التوحيد التى هى جوهر الاسلام، ومعترف بها من الأديان الثلاثة. ثم إن هذه العملية تفسح المجال لتوحيد هذه الأديان أو على الاقل تمهد الطريق لحوار خصب ومثمر بين هذه الأديان، ومؤسس على كرامة الانسان.

□□□

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد

عبد المجيد الغنوشي
أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية (تونس)

إن أطروحة «ليون جوتيى» حول علاقات الدين بالفلسفة التى ظهرت سنة ١٩٠٩ ألزمت الدراسات الرشدية التى تلتها على أن تكون اعادة وتكراراً مملين لها. لقد كان تأثر المؤلف الشديد بهذا الشكل الذى كان أساساً في الفلسفة السكلاستية المسيحية هو الذى جعله يبحث عنه عند أبى الوليد بن رشد ليجده بنفس الروح ونفس المعنى اللتين كانتا طاغيتين عليها واللتين تمثلتا فى كون الفلسفة الأرسطية لا تضاد التعاليم المسيحية. إلا أن الأمر مغاير بالنسبة إلى الدين الاسلامى، إذ ليس ثمة فلسفة تنسب إلى أمة وثنية تكون مطابقة مع تعاليم الدين الإسلامى كفلسفة أرسطو الذى قال عنه أمير الشعراء أحمد شوقى في همزيته النبوية:

داء الجماعة من أرسطا ليس لم يوصف لدرجتى أتيتَ دواءُ!

فلا نظريته بخصوص المحرك الأول المستغرق فى نرجسيته ولا نظريته القائلة بقدم العالم ولا تلك التى تقر بخلود الجنس البشرى دون الأفراد كفيلة بتوفير الوفاق والاتفاق بينها وبين العقائد الاسلامية. وإذا اتفق لابن رشد أن يقيم بكل احتمال علاقة بين الفلسفة والدين فليس لنا أن نحيد عن قصده في هذا المضمار ونحمله ما لا يطيقه أو ننسب إليه ما لم يصرح به متجاوزين العلاقة الظاهرة التي تكاد تكون سطحية لأن صاحبنا في اعتقادنا ليس بمجنون حتي يقر بالتوفيق بين مادتين متضادتين رغم اعترافه بأنهما مصطحبتان بالطبع متجانستان بالجوهر والغريزة ونعني بهما فلسفة أرسطوطاليس والديانة الاسلامية. وبالاضافة إلى هذا لا يمكن أن يظهر ابن رشد بمظهر دجال فيوهم البرهانيين بحقيقة هذا التوفيق فى حين أنه يقدم لهم بعيداًعن الساحة العمومية فى مؤلفات خاصة بهم حقيقة أخرى برهانية جازمة غير مقامة ولا مؤسسة على الايمان والاعتقاد الدينيين اللذين شئنا أم كرهنا سيظلان دون مرتبة اليقين الاستدلالى البرهانى الحاسم. ولكى نفهم هذا الأمر على حقيقته ونفصل القول فيه فلابد من أن يكون نصب أعيننا المناخ الاجتماعى والسياسى الذى وجد فيلسوف قرطبة فيه وما يكتنفه من تعصب وتزمت دينيين لأن هذين العنصرين هما اللذان أجبراه فى حقيقة

الأمر على مداراة العامة ومخاطبتها على قدر مستواها الذهني عملا بوصية الامام علي رضى الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله». ثم إنه كان على ابن رشد كذلك أن يأخذ بعين الاعتبار حساسية العامة الدينية العقائدية لأنه لو دفعنا وأزحنا عنها حقيقتها الدينية وجردناها منها فماذا سيبقى لها؟ لذلك فكر ابن رشد بكل حذر وتبصر فى إيجاد بل خلق علاقة بين الدين والفلسفة ضمنها كتيبه الذى ألفه لهذا الغرض نفسه وهو كتيب «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». لكن إذا ما نظرنا عن كثب فى هذا الكتيب ونزلناه فى بيئته التاريخية الخاصة المتعقلة ببلاد الأندلس أيام الموحدين ووضعناه موضعه الحقيقى من جملة مؤلفات ابن رشد فسرعان ما يبدو لنا كتابا «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» وكأنهما قناعان وحجابان تقنّع وتحجّب بهما ابن رشد كما سيتحجب ويتقنع بهما «ديكارت» الذى سيقول بكل صراحة من وراء حجاب: «إننى أسير تحت قناع»!

ومما يؤكد دون شك وجهة نظرنا أن كل ما أورده ابن رشد سواء فى «فصل المقال» أو فى «مناهج الأدلة» ليس له تطبيق عملى لا من حيث القانون ولا من حيث الواقع، بل أكثر من ذلك فإننا نجد كتاب «مناهج الأدلة» يستدل على خلود النفس الشخصية باعتماده على الآيات القرآنية وذلك من وجهة الايمان والاعتقاد بخلاف ما يقرره «شرح كتاب النفس» الذى لا يقول بالخلود الفردى وإنما يقر بالخلود للنوع البشرى عامة وبالخصوص لعقله الفعال أى للعقل الكلى بالنسبة إلى الانسانية جمعاء.

□□□

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة (مصر)

اذا كان فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨، وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العرب، وبحيث لا نجد فى عالمنا العربى منذ ثمانية قرون، فيلسوفا من الفلاسفة، فان من الواجب علينا بعد أن ظلمناه كعرب حيا وميتا، أن نبادر بالاستفادة من الدروس التى تساعدنا على حل العديد من قضايانا الفكرية. ومن المؤسف له أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

غير مجد فى اعتقادى اهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير. لقد تقدمت أوربا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجا لها، وقامت فى أوربا حركة رشدية. أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان عندنا يتمثل فى المفكرين التقليديين أمثال الأشاعرة والغزالى وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصا فى تناوله للعديد من المشكلات التى تصدى لدراستها، على الالتزا م بالعقل ومنهجه، فدعانا إلى تأويل النص الدينى. وهذه الدعوة تعد دعوة تنويرية فى المقام الأول وتكشف عن أغاليط دعاة السلفية والأصولية.

ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة لكانت أمتنا العربية قد تقدمت فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعاً.

ولكننا للأسف مازلنا نتحدث عن كائنات خرافية وعن أشياء لامعقولة. لقد شاع ذلك فى العديد مما يسرده البعض منا حين يكتب ما يكتب. شاع فى أحاديثنا أيضا حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم اسلامى، وعلم للكفار... والويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضا.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين التى فتحت الطريق أمام الفكرالعلمانى

والعقلانى الذى نحن فى أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بالنظرة المتفتحة و بالنظرة التى تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله فى الانسان، وبحيث نجعله معيارا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى وكأنه قطعة من أوربا التى تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالى الخاطئة ونقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن ايمان بالعقل بغير حدود، ايمان بأنه من الضرورى أن ننفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماما كما نقول اطلبوا العلم ولو فى الصين. لقد بين لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين. كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى بعض الفقهاء، ولذلك نجده وهو الفقيه، يقول فى كتابه: فصل المقال: فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا.

والواقع أن ابن رشد، عن طريق حسه النقدى، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور فى الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد. ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التى أساء فهمها فى العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشرا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن تجد عربيا فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين قد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان. لو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوروبية، لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، لكنه كان فيلسوفا عربيا، فقمنا نحن العرب بالاساءة إليه واهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعا عن طريق العقل وتضييقا لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذى يقوم على تقديس العقل؟

إننا من خلال مؤلفاته «كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، «ومناهج الأدلة فى عقائد الملة»، «وتهافت التهافت»، والذى كشف فيها عن مغالطات الغزالى، نستطيع أن نغرس فى نفوسنا القيم البناءة ومن بينها السعى نحو تأويل النص، وعدم الوقوف عند ظاهر النص والتمسك بالنقد البناء.

لقد دعانا ابن رشد إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. واذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا فإننا سنتجنب تماما تلك المحاولات التى ما زالت مستمرة للخلط بين مجال الدين ومجال العلم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية الكريمة. إن هذا فيما نرى يعد اساءة إلى ديننا الحنيف. وكم نبهنا إلى ذلك مفكرون كبارأمثال طة حسين . فالدين شئ ثابت مقدس، والنظريات العلمية تتغير باستمرار، فكيف اذن نلحق الثابت بالمتغير؟

لقد قام ابن رشد بتأويل الآيات القرآنية على أساس العقل. فعل ذلك وهو فقيه. فلماذا اذن

نقوم الآن باغلاق الأبواب أمام التأويل وننكر على العقل دوره فى البحث، العقل الذى يعد أشرف ما خلقه الله فينا والذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

هل من المعقول ونحن على أعتاب قرن جديد أن ننظر إلى الفكر الأوربى الذى نعتقد من جانبنا أنه أعظم صور الفكر، هل من المعقول أن ننظر إليه على أنه بضاعة فكرية فاسدة نقيم بيننا وبينه سدا منيعا؟ إرجعوا إلى كتابات مفكرى التنوير من أمثال أحمد لطفى السيد وطه حسين وزكى نجيب محمود وسترون أنه لا مفر من الترحيب بالفكر الأوربى الحر المستنير. وماذا ننتظر من أوربا، هل نطلب منها أن تقف الآن ولعدة قرون حتى نلحق بها كنوع من المشاركة الوجدانية والأخوة فى الانسانية، أم نطلب من الشعوب العربية - وهذا هو المنطقى- أن تسرع الخطى نحو الحياة والنور والتقدم وذلك حتى تفعل مثل ما فعلت أوربا؟ هل نطلب من القوى أن يصبح ضعيفا، أم نطلب من الضعيف أن يأخذ بأسباب القوة والتقدم والكمال؟

فيلسوفنا الشامخ ابن رشد اذا كان يقف على قمة عصر الفلسفة العربية كان ذلك يرجع إلى حد كبير إلى حسه النقدى الدقيق. ليتنا نستفيد الآن من دروس الفلسفة النقدية عند ابن رشد. اننا اذا تأملنا بعمق فى الجوانب النقدية عنده، فاننا لابد وأن نقول لأنصار الفكر الرجعى فى عالمنا العربى المعاصر.

لقد انتهى الدرس أيها الاشباه وكفانا كلامكم الذى يعد تعبيرا عن الارهاب الفكرى. فعلى أساس الفكر النقدى نناقش الخصم حجة بحجة ولا نقع فى ظلام فكر جماعات التكفير والهجرة، ولا أدرى تكفير مَنْ من وهجرة إلى أين؟ وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التى يعبرون بها عن فكرهم المظلم ودعودتهم الرجعية. على أساس الفكر النقدي عند ابن رشد نقول إن الايمان القائم على العقل افضل من الايمان القائم على التقليد. فلا وصاية لفرد عل فرد، والوصاية هى العقل لأنه الدليل والحجة اليقين. لو كنا قد استفدنا من دعوات ابن رشد النقدية لما وقعنا فى أسر تلك البنوك والشركات التى تزعم لنفسها أنها شركات اسلامية وتتخفى تحت شعار الاسلام، والاسلام منها براء. هكذا إلى آخر الدروس التى يمكن أن نستفيدها من دعوة ابن رشد النقدية وذلك فى عالمنا العربى المعاصر.

لم يدخر فيلسوفنا جهده فى سبيل تعميق ثقافته الفلسفية عن طريق الأخذ من الفكر اليونانى الغربى. إنه وهو فقيه الفقهاء، وقاضى القضاة فى بلاد الأندلس لم يجد غضاضة فى الاطلاع على أفكار الآخرين من غير بنى قومه.

إنه يدعونا إلى الفلسفة والتفلسف كما فعل غيره من فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، ويدعونا إلى مجتمع مفتوح على كل التيارات الفكرية.

□□□